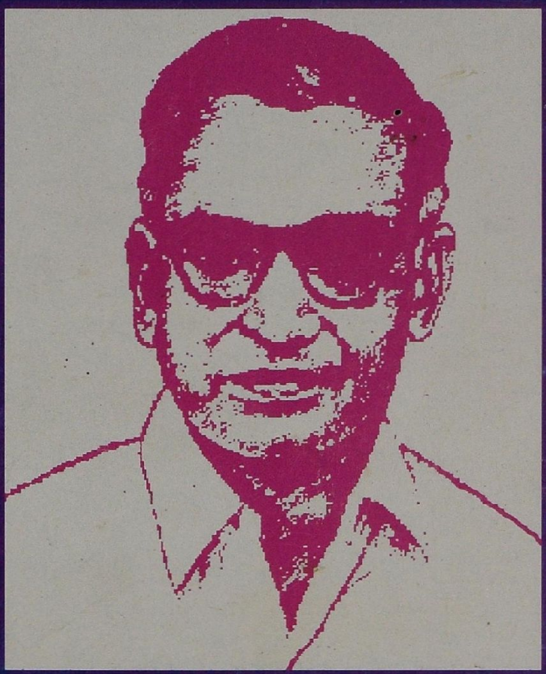
நாவாவின்

ஆராய்ச்சி

காலாண்டு ஆய்விதழ்



ஜீவா நூற்றாண்டு

நாவா 26ஆம் ஆண்டு நினைவு

சனவரி 51 2007

நாவாவின்

ஆராய்ச்சி

காலாண்டு ஆய்விதழ்

நிறுவக ஆசிரியர்

பேராசிரியர் நா. வானமாமலை

சிறப்பாசிரியர்

பேராசிரியர் கலாநிதி கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி

ஆசிரியர்

மே.து. ராசு குமார்

ஆசிரியர் குழு

எஸ். தோதாத்ரி

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

பொன்னீலன்

செந்தீ. நடராசன்

சி. சொக்கலிங்கம்

ந. முத்துமோகன்

இ. முத்தையா

நா. இராமச்சந்திரன்

ஞா. ஸ்டீபன்

பா. ஆனந்தகுமார்

அச்சு

ரா. வசந்தா

மக்கள் அச்சகம்

49 உனிசு அலி சாகிப் தெரு எல்லிசு சாலை சென்னை 600 002

கட்டுரைகள் அனுப்ப , இதழ்கள் பெற முகவரி

மே.து. ராசு குமார்

நாவாவின் ஆராய்ச்சி

49 உனிசு அலி சாகிப் தெரு எல்லிசு சாலை சென்னை 600 002

பேசி அலு. 044 – 28545532 இல் 28475561 கைபேசி 94447 75561

மின் அஞ்சல் mdrajukumar@yahoo.com / makkalveliyeedu@yahoo.com

தனி இதழ் ரூ. 30–00

ஆண்டுக் கட்டணம் (4 இதழ்கள்) ரூ. 100–00

நாவாவின்

ஆராய்ச்சி

காலாண்டு ஆய்விதழ்

சனவரி 2007 இதழ் 51

உள்ளடக்கம்

1	தமிழ் வைணவத்தில் சூத்திரர் ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்	1
2	சமணம் ந. முத்துமோகன்	9
3	நாட்டார் வழக்காறுகளும் தொழில்நுட்ப மாற்றங்களும் பக்தவத்சல பாரதி	24
4	ஜீவாவின் மொழிக் கொள்கை நா. இராமச்சந்திரன்	42
5	வயல்வெளிகளிலிருந்து ஆலைவெளிகளுக்குப் பயணமாகும் கதைசொல்வி : சு. தமிழ்ச்செல்வி பா. ஆனந்தகுமார்	50
6	தமிழ் நாவல்களில் கதையாடல் உத்திகள் சி. சௌமியா	56
7	தமிழிலக்கியங்களில் சாக்தம்: சில அறிமுகக் குறிப்புகள் ந. கோவிந்தராஜன்	66
8	சமூக–பொருளியல் நோக்கில் சித்தர் பாடல்கள் மே.து. ராசு குமார்	75

நாவாவின் ஆராய்ச்சி

49 உனிசு அலி சாகிப் தெரு எல்லிசு சாலை சென்னை 600 002

பேசி அலு. 044 – 28545532 இல் 28475561 கைபேசி 94447 75561

மின் அஞ்சல்

mdrajukumar@yahoo.com / makkalveliyeedu@yahoo.com

தனி இதழ் ரூ. 30–00

ஆண்டுக் கட்டணம் (4 இதழ்கள்) ரூ. 100–00

தொடரும் ஆய்வுப் பணிகள்

மீண்டும் *நாவாவின் ஆராய்ச்சி* வெளியாகிறது என்ற மகிழ்ச்சியான செய்தியை எழுதும்போது, இதைத் தொடர்ந்து இடைவெளியில்லாமலும் உரிய காலத்திலும் சீரான முறையிலும் சிறந்த நிலையிலும் கொண்டு வரவேண்டும் என்ற எதிர்பார்ப்பினை நிறைவு செய்யவேண்டும் என்ற உறுதியை எடுத்துக்கொள்ள ஆராய்ச்சிக் குழு விழைகின்றது.

பேராசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்கள் *ஆராய்ச்சி* இதழினைத் தொடங்கியபோது இருந்த எதிர்பார்ப்புகளும் அந்த எதிர்பார்ப்புகளை பேரா. நாவா அவர்கள் நிறைவேற்றித் தந்தமையும் நினைவுக்கு வருகின்றன. அவர் அப்போது தனித்து நின்றுதான் இந்த மாபெரும் முயற்சியைத் தொடங்கினார் என்றாலும், பொதுவுடைமை இயக்கம் என்ற ஒரு பெரும்படையே பின்நின்று அவருக்கு மனவலிமையைக் கொடுத்தது. இந்தியக் கம்யூனிஸ்டு கட்சியின் தலைவராகவும் நாமெல்லாம் 'பாலன்' என்று பாசத்துடன் பழகியவருமான தோழர் கே. பாலதண்டாயுதம் அவர்களும் இந்தியக் கம்யூனிஸ்டு கட்சியின் தமிழ் மாநிலக் குழுச் செயலாளராகப் பணியாற்றியவரும் நாமெல்லாம் 'அண்ணாச்சி' என்று அன்பொழுக அழைத்து வந்தவருமான தோழர் ப. மாணிக்கம் அவர்களும் உற்ற துணையாக ஆக்கநிலை உதவியும் அறிவுநிலை ஊக்கமும் கொடுத்து வந்தார்கள்.

அப்போது ஆய்வாளர்களாகவும் நல்ல நூல்களை வேண்டிப் படிப்போராகவும் நாவாவின் மாணவர்களாகவும் இருந்த வெவ்வேறு பகுதியினருடைய பங்களிப்பையும் மறந்துவிட முடியாது. பேராசிரியர் எஸ். தோதாத்ரி, தோழர் ஆ. சுப்பிரமணியன் (ஆசு), பேராசிரியர் ஆ. சிவசுப்பிரமணியன், பேராசிரியர் கா. சுப்பிரமணியன், கவிஞர். வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி, தொழிற்சங்கத் தலைவர் எஸ்.எஸ். தியாகராஜன், தோழர் ஏ.ஜி. பெருமாள், தோழர் திருஞான சம்பந்தம் (தலைமையாசிரியர், களக்காடு), தோழியர் அ. மங்கை போன்ற பலர் உடனிருந்தார்கள்.

இன்றும் பேராசிரியர் அவர்கள் பேணி வளர்த்த ஆய்வுச் சோலை பாலைவனமாகி விடவில்லை. அறிவு ஊற்று வற்றிவிடவில்லை. கருத்துக் கருவூலம் குன்றிவிடவில்லை. நாவா அவர்களது ஆய்வு மாணவர்களும் ஆராய்ச்சிக் குழு உறுப்பினர்களுமான பெரும் படை ஒன்று களத்தில் சாதனைகள் படைத்து நிற்கிறது. இவர்கள் யாருமே தனி மரமாக நிற்போர் அன்று. உயர்ந்து வளர்ந்தும் பரந்து நிழல் பரப்பியும் இனிய கனிகளை ஈந்தும் சுகம் தரும் மணம் வீசியும் பெருமை சேர்க்கின்றவர்கள் இவர்கள். ஒரு பெரும் படையின் பகுதியாக இருப்பவர்கள். முற்போக்கு இயக்கம் என்ற மாபெரும் இல்லத்தின் உறுப்பினர்கள்.

பல்கலைக்கழகங்கள், கல்லூரிகள், ஆய்வு நிறுவனங்கள்–அமைப்புகள், பயிலரங்குகள் என்று தமிழ்நாட்டின் எந்தப் பக்கத்தில் என்ன ஆய்வு நிகழ்ச்சி நடந்தாலும் நாவா அவர்களின் மாணவர்களில் ஒருவராவது அதில் பங்கெடுத்துக்கொண்டிருப்பார். இந்த நிலை மார்க்சிய ஆய்வு நெறிமுறைகளுக்குக் கிடைத்த பெரும் பேறாகும்.

இத்தகைய பின்புலத்தில் *நாவாவின் ஆராய்ச்சி* இதழினைத் தொடர்ந்து கொண்டுவருவதில் தடையேதும் இருக்க வாய்ப்பில்லை. ஆசிரியர் குழு–ஆய்வுக் குழு உறுப்பினர்கள், ஆய்வாளர்கள், அடுத்த தலைமுறையினர் ஆகியோருடைய பங்களிப்புடன் *நாவாவின் ஆராய்ச்சி* தொடர்ந்து வெளிவரும் என்று உறுதியளிக்கிறோம்.

மே.து.ரா.

ஆசிரியர் குழுவிற்காக

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

தமிழ் வைணவத்தில் சூத்திரர்

இந்தியச் சமூகமானது வருணப் பிரிவுகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூகம். பிராமணர், சத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்ற நான்கு வருணங்களின் தோற்றம் குறித்தும், அவை மேற்கொள்ள வேண்டிய கடமைகள் குறித்தும் வேதங்கள், உபநிஷத்துகள், ஸ்மிருதிகள் ஆகியன பேசுகின்றன. *ரிக் வேதத்தில்* பத்தாவது மண்டலத்தில் இடம்பெற்றுள்ள *புருஷசூக்தம்* என்ற பகுதி நான்கு வருணங்கள் குறித்துக் குறிப்பிடும் தொன்மையான ஆதாரமாக அமைகிறது. புத்தர் காலத்தில் உருவான மனுதர்மம் (1 : 31) *புருஷசூக்தத்தை* உள்வாங்கி, நான்கு வருணங்களின் தோற்றம் குறித்து,

> மனிதராசி பல்கும் பொருட்டாகவே பிரம்மா, ஷத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்ற நால் வருணத்தையும் வேத ஞானம், புவி புரத்தல், செல்வம் ஈட்டல், ஏவல் புரிதல் என்ற கட்டுப்பாடுகளின் வழியே வகுத்துரைத்தார். இவர்கள் இறைவனுடைய முகம், தோள், தொடை, பாதம் ஆகிய பகுதிகளினின்றும் தோன்றினர்

என்று குறிப்பிடுகின்றது. *புருஷசூக்தம், ரிக் வேதத்தின்* பிந்திய காலத்தில் சேர்க்கப்பட்ட பகுதி என்றும் அதில் நான்கு வருணங் களின் தோற்றத்தைக் குறிக்கும் ஸ்லோகங்கள், *புருஷசூக்தம்* சேர்க்கப்பட்ட பிறகு புகுத்தப்பட்டவையென்றும் அம்பேத்கர் (1994 : 180) கருதுகிறார். அத்துடன், பிராமணர்கள் தம் உயர்நிலையை நிலைநிறுத்திக்கொள்ள கள்ளத்தனமாக *ரிக் வேதத்தில்* இதைப் புகுத்தியுள்ளனரென்று சில விமர்சகர்கள் கூறியுள்ளதாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

புருஷசூக்தத்தின் பொருள் *முத்கலோபனிஷத்* என்ற உபநிஷத்தில் இடம்பெற்றிருப்பதாக வைணவர்கள் கருதுகிறார் கள். *புருஷசூக்தத்தின்* தொடக்க ஸ்லோகத்திற்கு உரை எழுதிய ஸ்ரீனிவாச ஐயங்கார் (: 3)

> இந்தப் புருஷஸூக்தம் பரமாத்மாவாகிற வாஸுதேவனால் இந்திரனுக்கு உபதேசிக்கப்பட்டதாக முத்கலோபனிஷத்தின் இரண்டாவது கண்டத்தில் காணப்படுகிறது

என்று எழுதியுள்ளார். மேலும், பிராமணனைக் கொன்ற பாவத்தைச் செய்தவனும் குருவின் மனைவியைப் புணர்ந்தவனும்,

புருஷசூக்தத்தை ஜெபித்து இம்மகா பாவங்களிலிருந்து விடுபடலாமென்றும் பிரம்ம வேள்வியின்போது ஹரியை நினைத்துக் கொண்டு புருஷசூக்தத்தைப் படிக்கும் பிராமணன் எல்லா வேதங்களையும் ஜெபித்தவனாகிறானென்று இதன் சிறப்புக் குறிப்பிடப்படுகிறது (மேலது : 2). துருவன் என்பவன் பரந்தாமனை வழிபடும்போது புருஷசூக்த மந்தரத்தை அனுசரித்தே ஸ்தோத்திரம் செய்ததாக விஷ்ணு புராணம் குறிப்பிடுகிறது (மேலது : 3).

இச்செய்திகள் புருஷசூக்தத்தை வைணவம் ஒரு முக்கிய நூலாக ஏற்றுக்கொண்டுள்ளதை உணர்த்துகின்றன. வைணவர்களைப் பொறுத்தமட்டில் புருஷசூக்தத்தில் குறிப்பிடப்படும் புருஷன் நாராயணன் என்றும், உலகைப் படைப்பதற்காகப் பிரம்மனை அவர் படைத்தாரென்றும் நம்புகிறார்கள். இதை புருஷசூக்தத்தின் ஆறாவது மந்திர உரையால் அறிய முடிகிறது. புருஷசூக்தத்தின் பதின்மூன்றாவது மந்திரம் நான்கு வருணங்களைப் பிரம்மன் படைத்ததை

> ப்ராஹ்மணன் இவருடைய முகமானான். கைகள் க்ஷத்ரியனாகச் செய்யப்பட்டன. அப்பொழுது துடைகள் வைச்யனாக ஆயின. திருவடிகளிலிருந்து சூத்ரன் உண்டானான்

என்று குறிப்பிடுகிறது.

நால் வருணங்களின் இறுதியில் இடம்பெறும் சூத்திரனைப் பிரம்மன் ஏன் தன் பாதத்திலிருந்து படைத்தான் என்பதற்கு புருஷசூக்தத்திற்கு உரை எழுதிய ஸ்ரீனிவாச ஐயங்கார் பின்வரும் விளக்கங்களை எழுதியுள்ளார்:

> முதல் மூன்று வர்ணத்தவர்களுடைய ஏவல்களைச் செய்வதே ஸ்வதர்மமாகவுடைய சூத்ரனுக்குக் கால்வன்மை அவ்ச்யமாதலால் பிரம்மன் தன் கால்களிலிருந்து அவனைப் படைத்தார். (மேலது : 23)
>
> இம்மூவர்ணத்தார்க்கும் வேண்டிய உபகரணங்களை ஸம்பாதித்துக் கொடுப்பதற்காக ஆடிஓடித் திரிந்து நடந்து கார்யம் செய்பவனாகையால் க்ஷத்ரன் காலிலிருந்து படைக்கப்பட்டான். கால்கள் சரீரத்தைத் தாங்குவது போல் அவன் இம்மூவர்ணத்தாரையும் தாங்குகிறான். (மேலது : 26)

மனித உறுப்புக்களில் இழிவானதாக மதவாதிகளால் குறிப்பிடப்படும் பாதத்திலிருந்து சூத்திரர்கள் படைக்கப்பட்டனர் என்ற கருத்திற்கு நியாயம் கற்பிக்கும் வகையில் மேற்கூறிய உரை அமைந்துள்ளது. மனுதர்ம சாஸ்திரம் சூத்திரர்களைக் குறித்துக் கூறும் பகுதிகளில் சிலவற்றையேனும் அறிந்துகொள்வது சூத்திரர் குறித்த அதன் கண்ணோட்டத்தை அறிந்துகொள்ள உதவும். இதன்

அடிப்படையில் பின்வரும் *மனுதர்ம* ஸ்லோகங்களைக் காண் போம்.

> *நாலாமவனுக்குப் பணிவிடையைக் குறிக்கும் தாசன் என்ற பட்டம் வழங்கி வரவேண்டும்.* (1 : 32)
>
> *சிரார்ந்த அன்னத்தில் மிகுந்ததை நாலாம் வருணத்தானுக்கு இடுபவன் கால சூத்திரம் என்னும் நரகத்தில் தலைகீழாக விழுகிறான்.* (3 : 249)
>
> *நாலாம் வருணத்தான் அரசனாயிருக்கும் நாட்டில் வசிக்கக் கூடாது.* (4 : 61)
>
> *நாலாம் வருணத்தாருக்குப் பொருளியல் போன்ற இம்மைப் பயன்தரும் நூல்கள் கற்பிக்கலாகாது.* (4 : 80)
>
> *மன்னன் இயற்றவேண்டிய விசாரணைகள் எந்த நாட்டில் நான்காம் வருணத்தானால் நடைபெறுகின்றதோ அந்நாடு சேற்றில் அகப்பட்ட பசுவைப்போல் கண்முன்னே துன்பப்படு கின்றது.* (8 : 21)
>
> *நாலாம் வருணத்தினன் துவிஜர்களைக்*[1] *கொடுமையாக வைதால் தாழ்விடமான காலில் தோன்றிய அவன் வாயில் பத்து அங்குலமுள்ள எஃகு கம்பியைப் பழுக்கக் காய்ச்சியிடுக.* (8 : 271)
>
> *அகந்தையினால் அந்தணனை 'இதனைச் செய்' என்று கட்டளையிடும் நாலாம் வருணத்தினன் வாயிலும் காதிலும் காய்ச்சிய எண்ணெயிடுக.* (8 : 272)
>
> *அந்தணனுடன் அவனுக்குரிய உயர்ந்த ஆதனத்தில் அகங்கரித்துச் சமதையாக அமர்ந்த நாலாம் வருணத்தனை அவனது உயிருக்கு ஊறு நேராத வகையில் இடுப்பில் சூடு போட்டோ, உட்கார்ந்த உறுப்பில் சிறிது சேதப்படுத்தியோ ஊரை விட்டு ஓட்டவேண்டியது.* (8 : 281)
>
> *அந்தணர் ஏவலுக்கென்றே உள்ள நாலாம் வருணத்தானிடம் கூலி கொடுத்தோ, கூலி கொடுக்காமலோ, அந்தணன் வேலை வாங்கலாம்.* (8 : 412)

இவ்வாறு நான்காம் வருணத்தாராகிய சூத்திரர் மீது இறுக்கமான, இழிவான கட்டுப்பாடுகளை *மனுதர்மம்* விதித்துள்ளது. மனுவிற்குப் பின்னால் வந்த சங்கரர்,

> *சூத்திரர்களுக்கு வேதத்தைக் காதால் கேட்கும் தகுதிகூட இல்லை. அவர்கள் வேதம் படிக்கவோ, வைதீகக் காரியங் களைச் செய்யவோ கூடாது. சூத்திரன் சுடுகாட்டுக்குச் சமம். அவனிருக்கும் இடத்தில் வேதம் ஓதக்கூடாது. சூத்திரனுக்கு ஞானத்தை உபதேசிக்கக்கூடாது. வேதம் கற்பதும், யாகம் செய்வதும், தானம் வாங்குவதும் துவிஜர்களுக்கே உண்டு.* (*தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா* : 254)

சூத்திரர் குறித்த இச்செய்திகளின் பின்புலத்தில் தமிழ் வைணவம் சூத்திரர்களை எவ்வாறு கருதியது என்பதை, தமிழ் வைணவர்களின் புனித நூல்களுள் ஒன்றான *நாலாயிர திவ்ய பிரபந்தத்திலிருந்து* சில சான்றுகளைக் காண்போம்.

பழுதிலா வொழுக லாற்றுப்
  பலசதுப் பேதி மார்கள்[2]
இழிகுலத் தவர்க ளேனும்
  எம்மடி யார்க ளாகில்,
தொழுமினீர் கொடுமின் கொள்மின்![3]
  என்றுநின் னோடு மொக்க,
வழிபட வருளி னாய்போன்ம்
  மதிள்திரு வரங்கத் தானே!

என்று தொண்டரடிப் பொடியாழ்வாரும்

குலந்தாங்கு சாதிகள் நாலிலும்
  கீழிழிந்து, எத்தனை
நலந்தா னிலாதசண் டாளசண்
  டாளர்க ளாகிலும்,
வலந்தாங்கு சக்கரத் தண்ணல்
  மணிவண்ணற் காளென்றுள்
கலந்தார், அடியார் தம்மடி
  யாரெம் மடிகளே

என்று நம்மாழ்வாரும் பாடியுள்ளனர். இவ்வாறு பாடல்களில் மட்டுமின்றி வைணவ வியாக்கியான நூல்களிலும் சூத்திரர்கள் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர்.

கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டில் திருவரங்கத்திலுள்ள அழகிய மணவாளப் பெருமாள் என்பவர் நம்மாழ்வாரின் *திருவாய்மொழி* சாரத்தை *ஆசாரிய ஹிருதயம்* என்ற பெயரில் நூலாக எழுதினார். இந்நூலுக்குப் பதினான்காம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த மணவாள மாமுனிவர் என்பவர் வியாக்கியானம் எழுதியுள்ளார். இவ்வியாக்கியானத்தில் சூத்திரர் குறித்த செய்திகள் சில இடம் பெற்றுள்ளன. முதல் மூன்று வருணங்களுக்குரிய தொழில்களை விரிவாகக் கூறிவிட்டு

> மற்றைச் சாதியினர்கள் மேற்கூறிய காரியங்களைச் செய்யும் போது அவர்கட்கு உதவிபுரிதல் நான்காம் வருணத்தானுக்கு உரிய தொழிலாம்

என்று சூத்திரர்களின் வேலையைக் குறிப்பிடுகிறது.

திருமாலின் அவதாரங்களுள் ஒன்று கிருஷ்ணாவதாரம். *ஆசாரிய ஹிருதயத்தின்* எண்பத்தினான்காவது சூத்திரம் நம்மாழ்வார் ஏன் சூத்திரராக அவதரித்தார் என்பதற்கு,

வம்ச பூமிகளை உத்தரிக்கக் கீழ்க்குலம் புக்க வராஹ கோபாலரைப் போலே இவரும் நிமக்நரை[4] உயர்த்தத் தாழ இழிந்தார்

என்று விளக்கம் அளிக்கிறது. இச்சூத்திரத்திற்கு உரை எழுதிய மணவாள மாமுனிகள்,

அவர்கள் உயர்வாக நினைத்திருக்கும் சாதிகளை இழிவானது என்று விட்டுத் தாழ்ந்த சாதியிலே தாழ இழிந்தார் என்றதா யிற்று

என்று விளக்கம் தருகிறார். மேலும், அகங்காரம் இல்லாத நான்காம் வருணத்திலே தாழ இழிந்தார் என்று நான்காம் வருணத்தின் குண இயல்பாக அவர் கருதுவதைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். தாழ்ந்து பணிபுரிவதில் சலிப்பில்லாதவனாகச் சூத்திரன் இருக்கவேண்டும் என்ற அவர்களின் எதிர்பார்ப்பே இவ்வாறு வெளிப்படுகிறது.

தொண்ணூறாவது சூத்திரத்தில் *சர்வ வர்ண சூத்ரத்வம்* என்ற சொல் கீழ்க்கண்டவாறு கூறப்படுகிறது:

பகவானுடைய பக்தர்களானவர்கள் சூத்திரர்கள் அல்லர்; பிராமணர்களோடு ஒத்தவர்கள் என்றும், பாகவதர்களென் றும் சொல்லப்பட்டார்கள்; எல்லாச் சாதிகளிலும் எவர்கள் பகவானிடத்தில் பக்தி இல்லாதவர்களோ அவர்களே சூத்திரர்கள். எல்லாச் சாதிகளிலும் பகவானுடைய அடியவர்கள்அல்லாதவர்கள் சூத்திரர்கள்.

இக்கூற்றுக்கு விளக்கம் தரும் முறையில்,

காடுவாழ் சாதி என்கிற ஆயர் குலத்தில் அவர்களினத்தானாய் வந்து அவதரித்து நிற்கிற கிருஷ்ணனுடைய காலிப்பின்னே[5] வருகின்ற கடல்வண்ணன் வேடத்தை வந்து காணீர் என்கிற படியே தாம் அனுபவித்து பிறர்க்கும் அழைத்துக் காட்டும்படி பசு மேய்த்து வருகிறபோதை அலங்காரத்தோடே கூடி இருக்கின்ற விக்கிரஹம் போற்றத்தக்கது

என்று குறிப்பிடுகிறார்.

திருமாலின் அவதாரம் மற்றும் குருவினது பிறப்பு ஆகியன வற்றில் அவர்களுடைய சாதியை ஆராய்வது குறித்து *ஆசாரிய ஹிருதயம்* பின்வருமாறு கடுமையாகக் கண்டிக்கிறது:

ஞானிகள், அர்ச்சாவதாரத்தில் முதற் காரணத்தை நினைப் பதும் ஸ்ரீ வைஷ்ணவனுடைய பிறப்பினை நினைப்பதும் தாயின் யோநி பரீட்சைக்கு ஒப்பாம் என்று சொல்லு கின்றார்கள்.

ஜீவாத்மாவிற்குத் தலைவனான பரமாத்மாவை நேரே கண்டறிந்த இந்த யோகிகளுடைய குலம் தொழில் முதலியன சிறிதும் நினைக்கத்தக்கனவல்ல.

பகவத் பக்தனான நான்காம் வருணத்தானையாவது வேடுவனையாவது, நாய் இறைச்சித் தின்னும் நீசனையாவது அந்த அந்த சாதியைக் கொண்டு எவன் பார்க்கிறானோ அவன் நரகத்தினை அடைவான்.

ஆழ்வார்களான பின்பு அவர்களின் தாழ்ந்த சாதி போய்விடும் என்பது தென்கலை வைணவர்களின் நம்பிக்கை. இதன் அடிப்படையிலேயே சூத்திர குலத்தில் பிறந்த நம்மாழ்வாருக்கு சோழிய அந்தணர் குலத்தில் பிறந்த மதுரகவியாழ்வார் சீடரானார். லோக சாரங்கர் என்னும் முனிவர் இழிவாகக் கருதப்பட்ட பாணர் குலத்தில் பிறந்த திருப்பாணாழ்வாரைத் தோளில் ஏற்றி வந்தார்.

ஆனால், வடகலை மரபை உருவாக்கிய வேதாந்த தேசிகர் *ரகஸ்யத் ராய ஸரம்* என்ற தமது நூலில் 'ஆழ்வார்களுக்கும் அவரைப் போன்ற ஊ்த்தம ப்ரபணர்களுக்கும்' தாழ்ந்த சாதி போகாது என்கிறார். தமது கருத்தை வலியுறுத்த "காமதேனு ஆனாலும் பசு ஜாதி மாறாதது போலே ஆழ்வாரானாலும் ஜாதி போகாது" என்று விளக்கம் அளிக்கிறார். மேலும், தாழ்ந்த சாதியைச் சேர்ந்த ஆழ்வார்கள் போன்ற உத்தம ப்ரபணர்கள் தாழ்ந்த சாதியைச் சேர்ந்தவராயிருந்தால் அவர்கள் உயிரோடு இருக்கும்போது, வீட்டுக்கு விலக்காயிருக்கும் தன் தாயாரிடம் நடந்துகொள்வதை போலே நடந்துகொள்ளவேண்டுமென்று *சததூஷணி* என்னும் நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[6] இவ்வாறு தென்கலை, வடகலை என்ற வைணவப் பிரிவுகளுள் தென்கலைப் பிரிவானது சூத்திரர்களுக்கு ஓரளவுக்கு மதிப்பளிக்கிறது. இதற்கான காரணம் என்ன என்பது குறித்து இனி ஆராய்வோம்.

பல்லவர் ஆட்சிக் காலத்தில் சைவமும் வைணவமும் வளர்ச்சி பெற்று நிறுவனச் சமயம் என்ற நிலைக்குத் தம்மை உயர்த்திக் கொண்டன. இவை இரண்டும் தமக்குள் முரண்பட்டு நின்றதுடன் சமணத்துடனும் பௌத்தத்துடனும் சமயப் பூசல்களை நிகழ்த்தி வந்தன. சங்க காலத்தை அடுத்து வந்த களப்பிரர் ஆட்சி வைதீக சமயக் கூறுகளை உள்வாங்கியிருந்த சைவ, வைணவச் சமயங்களுக்கு ஆதரவு அளிக்கவில்லை. கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டில் உருப்பெற்ற பல்லவப் பேரரசு பிரம்மதேயக் கிராமங்களை உருவாக்கி வேத பிராமணர்களை ஆதரிக்கத் தொடங்கியது. சைவ, வைணவக் கோயில்கள் வழிப்பாட்டுத் தலங்களாக மட்டுமின்றிப் பொருளாதார நிறுவனங்களாகவும் வளர்ச்சி பெற்றன. இந்நிலையில் தம் சமயங்களைப் பின்பற்றுவோரின் எண்ணிக்கையை அதிகரிக்கும் முயற்சியில் இவ்விரு சமயங்களும் ஈடுபட்டன. இதனடிப்படையில் இவையிரண்டும் போட்டி மனப்பான்மையில் செயல்பட்டன.

கி.பி. 1160இல் திருக்கடையூர் மகாசபை, 'எந்த மகேசுவரர்களாவது, சிவன் கோயிலின் தருமகர்த்தாக்கள் என்ற அளவில் தங்களுடைய பழக்கவழக்கங்களுக்கு மாறுபாடாக வைணவர்களோடு கலந்து தாராளமாகப் பழகினால், அவர்களுடைய சொத்து, கோயிலுக்குப் பறிமுதல் செய்யப்படும்' என்று முடிவு செய்துள்ளது (நீலகண்ட சாஸ்திரி 1989 : 845). இத்தகைய பகையுணர்வு இருந்த சமயச் சூழலில், வைணவம் தன்னைப் பின்பற்றுவோரின் எண்ணிக்கையை அதிகரிக்க விரும்பியதில் வியப்பில்லை. இந்நிலையில் வைணவ ஆச்சாரியரான இராமானுஜரின் விசிஸ்டாத்வைதம், வீடுபேறு அடையும் வழிமுறைகளாகக் கன்மம், ஞானம், பக்தி என்ற மூன்றையும் குறிப்பிடுகிறது. இதில், பக்தி உயர்ந்த வருணத்தாருக்கு மட்டுமே உரியதாகும். இதற்கு மாறாக பிரபக்தி* என்பது இறைவனது வல்லமை, அருள் என்ற இரண்டிலும் முழு நம்பிக்கை வைத்து, தன்னின் முற்றாக இறைவனிடம் ஒப்படைத்தலாகும். இதனால், சூத்திரர்களைத் தன் எல்லைக்குள் ஈர்த்துக்கொள்ள பிரபக்தியானது வைணவ சமயத்திற்குத் துணைநின்றது. அதே நேரத்தில், சூத்திரர் களின் நிலையை வைணவம் ஒரு கட்டுக்குள் வைத்துக்கொண்டது. சூத்திரர்களின் நிலையை ஒரு வரம்புக்குள் வைத்துக்கொண்டு அவர்களின் பங்களிப்பைத் தன் வளர்ச்சிக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டது. வேதம் ஓதும் அதிகாரத்தைச் சூத்திரர்களுக்கு அது வழங்கவில்லை. இதைப் புரியாமல் சூத்திரர்கள் வைணவ சமயத்தின் அதிகார எல்லைக்குள் நுழைந்துவிடக் கூடாது என்ற அச்சத்தினால் உ.வே. கிருஷ்ணசுவாமி ஐயங்கார் (40-41),

> நம்மாழ்வாரும் வேதார்த்தத்தை திவ்யப்ரபந்தங்களிலே அருளினாரேயொழிய வேதவாக்யங்களைத் தம் வாயால் சொல்லவில்லை. திருப்பாணாழ்வாரும் திருவரங்கத்துக்குள் புகவும், மாமுனிகள் தோளிலே ஏறவும் மறுத்தார்; அரங்கன் ஆணை என்று அறிந்த பின்பே பாரதந்த்ரியத்தை அனுஷ்டித்து மாமுனிகள் தோளிலேறி கர்ப்பக்ருஹம் வரையில் எழுந்தருளினார். திருமழிசையாழ்வாரும் வேத வாக்யத்தை வாயால் சொல்லாமல் கறுப்பு நெல்லை கீறிக் காட்டினார். ஆகையால் இவர்கள் ஜாதியால் உயர்ந்தவர் களோடு கொள்வினை கொடுப்பினை செய்து கொள்ள இடமேயில்லை

என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். அத்துடன் வடகலை, தென்கலைப் பிரிவுகளைச் சேர்ந்த அறிவாளிகளிடையே 'இன்று ஜாதி விஷயத்தில் நடைமுறையில் எந்த விதமான வேற்றுமையும் இல்லை' என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

அனைத்துச் சாதியினரும் அச்சகராவதற்கு, தென்கலை, வடகலைப் பிரிவைச் சேர்ந்த ஜீயர்கள் எதிர்ப்புத் தெரிவிப்பதை இக்கூற்றின் பின்புலத்தில் புரிந்துகொள்ள முடியும்.

குறிப்புகள்

1 பூணூல் அணியும் உரிமை பெற்றவர்கள்.

2 சதுப்பேதிமார்கள் : நான்கு வேதங்களின் வல்ல பார்ப்பனர்கள்.

3 கொள்வினை, கொடுப்பினை என்பது திருமண உறவைக் குறிக்கவில்லை என்பது வைணவ சமய ஆசாரியர்களின் கருத்து. சூத்திரர்களிடமிருந்து சமய அறிவைப் பெற்றுக் கொள்வதையும் அவர்களுக்குச் சமய அறிவை வழங்குவதையும் குறிப்பதாகப் பொருள் கொள்கின்றனர்.

4 பிறவிக் கடலில் மூழ்கியவர்கள்.

5 பசுக் கூட்டத்தின் பின்னே.

6 சூத்திரர்களிடம் ஆற்றல் இருக்குமாயின் அதைப் பயன் படுத்திக்கொள்ளும் அதே நேரத்தில் அவர்களிடம் விலகியே நிற்கவேண்டும் என்ற கருத்தே இக்கூற்றில் பொதிந் துள்ளது.

துணை நூற்பட்டியல்

1 அம்பேத்கர், 1994, *சூத்திரர்கள் யார்?*, சென்னை.

2 கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார், உ.வே., *தென்கலையும் வடகலையும்*, திருச்சி.

3 நீலகண்ட சாஸ்திரி, கே.ஏ., *சோழர்கள்*, சென்னை.

4 ஸ்ரீவத்ஸன், 2003, *நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம்*, பாகம் 1, 2, சென்னை.

ந. முத்துமோகன்

சமணம்

பேராசிரியர் சுரேந்திரநாத் தாஸ்குப்தா என்பவர் இருபதாம் நூற்றாண்டின் இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றாசிரியர்களில் ஒருவர் ஆவார். அவர் ஐந்து தொகுதிகளாக எழுதி வெளியிட்ட *இந்தியத் தத்துவ வரலாறு* என்ற நூல் இன்று வரை இந்தியத் தத்துவக் கல்வியாளர்களால் பெரிதும் பயன்படுத்தப்படும் நூலாகும். இவர் 1978இல் சத்காரி முகர்ஜி எழுதிய *சமணத் தத்துவம்* என்ற நூலுக்கு ஒரு முன்னுரை வழங்கியுள்ளார். அம்முன்னுரையில் அவர் தொடக்க காலச் சமணத்தை நுணுகி ஆராயவேண்டிய அவசியம் இருப்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார். "தொடக்க காலச் சமணத்தில் ஒரு விதமான உயிரியல் தத்துவம் உள்ளது. யாரென்று சரியாக அறிய முடியாத பழங்குடி மக்களிடம் இந்த நம்பிக்கை பரவியிருந்ததாகத் தெரிகிறது. சமண இலக்கியங்கள் பிராகிருத மொழியில் காணப்படுகின்றன. இறை உணர்வை வலியுறுத்தாத, அறவியலுக்கு முன்னுரிமை வழங்குகின்ற ஒரு வித நாட்டார் தத்துவம் சமணத்தின் முக்கியப் போக்காக உள்ளது" என்று பேராசிரியர் சுரேந்திரநாத் தாஸ் குப்தா எழுதுகிறார்.[1] சமணம் பற்றிய நமது கட்டுரையை மேற்குறித்த கருத்திலிருந்து தொடங்குவது பொருத்தமாக இருக்கும்.

சமணத் தத்துவத்தைத் தோற்றுவித்தவர் வர்த்தமான மகாவீரர் (கி.மு. 599-527) ஆவார். இருப்பினும், சமண தீர்த்தங்கரர்கள் மொத்தம் 24 பேர் என்றும் மகாவீரர் அவர்களில் கடைசியில் வந்தவர் என்றும் குறிக்கப்படுகிறார். மகாவீரருக்கு முன்னால் ஏற்கனவே 23 தீர்த்தங்கரர்கள் இருந்தார்கள் என்ற செய்தி சமணச் சிந்தனையை மிகப் பழங்காலத்திற்கு இட்டுச் செல்லுகிறது. மகாவீரர் மத்திய கங்கை நதித் தீரத்தில் இன்றைய பீகார், நேப்பாள வட்டாரத்தில் பிறந்து வாழ்ந்தவர். அந்த வட்டாரத்தைச் சேர்ந்த ஓர் அரச குடும்பத்தில் அவர் பிறந்தார். இளவரசராக வாழ்ந்து திருமணம் முடித்து குழந்தைகள் பெற்று வாழ்வின் பிற்பகுதியில் அவர் சமணத் துறவியாக அலைந்து திரிந்தார். மகாவீரர் மட்டுமின்றி, எல்லாச் சமணத் தீர்த்தங்கரர்களும் இப்படிப்பட்ட வாழ்க்கையையே மேற்கொண்டதாகத் தெரிகிறது. 23ஆவது தீர்த்தங்கரரான பர்சுவ நாதர் கி.மு. 930இல் காசியில் பிறந்தவர். மகாவீரருக்கு முந்திய 23 தீர்த்தங்கரர்களும் இது போல 100-200 ஆண்டு கால இடைவெளியில் பிறந்து வாழ்ந்து சமண முறை

களின்படி முக்தி அடைந்ததாகச் சொல்லப்படுகின்றனர். 24 தீர்த்தங்கரர்களின் மொத்த வாழ்க்கைக் காலம் சுமார் 2000 ஆண்டுகளுக்கு மேலாக நீளுகிறது. இந்தக் கால அளவை எவ்வளவு சுருக்கிப் பார்த்தாலும் சமண மரபு மிகப் பழமையானது என்பதை நாம் ஒப்புக்கொண்டாகவேண்டும்.[2] சமண மரபின் பழமையைக் குறிக்கும் வேறு சில தகவல்களும் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. பழைய இனக்குழு மக்களுக்குச் சொந்தமாக இருப்பது போன்று ஒரு குலக்குறி (*டோட்டம்*) ஒவ்வொரு தீர்த்தங்கரருக்கும் இருந்ததாகத் தெரிகிறது. காளை மாடு, யானை, குதிரை, குரங்கு, ஆந்தை, தாமரை மலர், ஸ்வஸ்த்திக் அடையாளம், சந்திரன், முதலை, நண்டு, கரடி, கழுகு, மின்னல், மான், ஆடு, தண்ணீர் ஜாடி, ஆமை, சங்கு ஆகியவை தீர்த்தங்கரர்களின் குலக்குறிகளாகக் காட்டப்படுகின்றன. ஒவ்வொரு தீர்த்தங்கரரும் தனது வாழ்வின் இறுதிக் காலத்தில் தனியாக இல்லாமல் 100-200 பிற முனிவர்களோடு சேர்ந்து முக்தியடைந்ததாக நூல்கள் கூறுகின்றன. முதல் தீர்த்தங்கரராக ரிஷப தேவர் அல்லது ஆதிநாதர் சொல்லப்படுகிறார். இவரது குலக்குறி அடையாளம் காளை மாடு ஆகும். *ரிஷபம்* என்ற சொல்லுக்கும் அதே பொருள்தான். ரிஷபதேவரின் பெயரும் பிற அடையாளங்களும் அவரைப் பண்டைய சிந்துவெளி முத்திரை ஒன்றில் காணப்படு கின்ற யோகியின் தோற்றத்தோடு பொருத்துகின்றன என சக்கரவர்த்தி நாயனார் என்ற சமண ஆய்வாளர் கூறுகிறார்.[3]

தொடக்க காலச் சமண மரபினர் "யாரென்று சரியாக அடையாளம் தெரியாத பழங்குடி மக்கள்" என்று எஸ்.என். தாஸ்குப்தா கூறுவதை இங்கு நினைவுகூர்வோம். மேற்குக் கங்கை–யமுனை நதித் தீரங்களில் குடியேறிய ஆரிய மக்கள் அல்லர் அவர்கள் என்று உறுதியாகக் கூறலாம். எனவேதான், இப்பழங்குடி மரபு சிந்துவெளி நாகரிகத்தோடு தொடர்புகொண்டதாக இருக்கலாம் என்று சக்ரவர்த்தி நாயனார் கருதுகிறார். சமண தீர்த்தங்கரர் மரபும் சரி, சிந்துவெளி யோகியும் சரி இந்தியாவில் மிகப் பழைய காலத்தில் இருந்த ஷாமன் (Shamanism) மரபைச் சேர்ந்தவர்களாக இருக்கலாம். ஷாமன் என்பவர்கள் யார்? ஷாமன் என்போர் பழைய இனக் குழுக்களின் தலைவர்கள். இவர்கள் இனக்குழுக்களின் மூத்த மக்களாக இருப்பதோடு, அரசன், மந்திரவாதி, மருத்துவன், நீதிபதி என்பது போன்ற பல்வேறு பணிகளை ஒக்கச் செய்பவர்களாவர். சமணத் தீர்த்தங்கரர்களின் வரலாறு இந்தியச் சூழல்களில் வாழ்ந்த ஷாமன்கள் அவர்கள் என்று கூறுவதற்குப் பொருத்தமாக உள்ளது. குறிப்பிட்ட காலம் வரை சாதாரண மக்கள்போல் வாழும் அவர்கள், முதிர்ந்த வயதில் சடைமுடி வளர்த்து உடல்–மனப் பயிற்சிகளில் ஈடுபட்டு இனக்குழுவின் தலைமைப் பொறுப்பை ஏற்பார்கள். சைவ சமயத்தின் மூலவரான சிவனும்கூட ஷாமனத் தோற்றம்

கொண்டவர். சடைமுடி, கணங்களின் தலைவர், யோகி, வைத்தியர் போன்ற பல அடையாளங்கள் அவரை ஷாமன் என எண்ண வைக்கின்றன. சமணத் தீர்த்தங்கரர்கள் எல்லோருமே அரச குடும்பத்தவர் என்று கூறப்பட்டாலும் அவ்வளவு பழைய காலத்தில் அரசுகள் என்பவையும்கூட சிறுசிறு இனக்குழுக்களாகத்தான் இருந்திருக்கவேண்டும்.

சமணத்தின் பழைய வரலாறு இவ்வாறு இருக்க, 24ஆவது தீர்த்தங்கரரான மகாவீரரது காலத்தில் சமணம் வெறுமனே ஒரு இனக்குழு மரபாக இருந்த நிலையைக் கடந்து தனது தத்துவத்தை அறிவித்துக்கொண்ட சமயமாக ஆகவேண்டிய நிலை ஏற்பட்டிருக்கிறது. காலங்காலமாக அந்த இனக்குழுத் தலைவராலும் அவரது கூட்டத்தாலும் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட ஒரு மரபு, மகாவீரரது காலத்தில் ஒரு வெளிப்படையான, வரையறுக்கப்பட்ட தத்துவச் சிந்தனையாக அரங்கிற்கு வந்துள்ளது. இதற்கான அவசியங்கள் யாவை என்று சிந்தித்துப் பார்க்கவேண்டியுள்ளது.

மகாவீரரது காலம் மேற்குக் கங்கைக் கரைகளிலும் கிழக்குக் கங்கைக் கரைகளிலும் அரசுகள் தோன்றி நிலைப்பட்ட காலம். மகதம், காசி, காந்தாரம், குரு, வைசாலி, பாஞ்சாலம் எனப் பல அரசுகள் தோன்றியதாக வரலாற்றாசிரியர்கள் தெரிவிக்கின்றனர். இந்த அரச குலங்களில் ஆரிய மன்னர்களும் இருந்திருக்கலாம்; பூர்விக இந்தியக் குடிகளின் மன்னர்களும் இருந்திருக்கலாம். எது எப்படி இருப்பினும் இக்காலம் சத்திரிய அரசு அதிகாரங்கள் தம்மை நிலைப்படுத்திக்கொண்ட காலம். இந்த அரசுகள் சிற்றரசுகளாக இருந்த நிலை மாறி, நாட்டு எல்லைகளையும் இக்காலத்தில் விரிவாக்கிக்கொண்டார்கள். அரசுகளுக்கிடையில் போட்டிகளும் கூட்டணிகளும் போர்களும் இக்காலத்தில் ஏராளமாக நிகழ்ந்திருக்கவேண்டும். *மகாபாரத-ராமாயண* நூல்களில் நாம் இப்படிப்பட்ட போர்களையும் அரசு விரிவாக்கங்களையும்தான் சந்திக்கிறோம். அரச குல உரிமைகள் குறித்த பங்காளிச் சண்டைகள், காடுகளில் வாழும் இனக்குழுக்களை அழித்து அரசுச் செல்வாக்கை ஏற்படுத்துவது, அரச குலப் பெண்கள் மீதான உரிமை குறித்த மோதல்கள் ஆகிய பலவற்றை நாம் *மகாபாரத-ராமாயணச்* சித்தரிப்புகளில் காணுகிறோம்.

உபநிடத காலம் வரையில் வைதீக இலக்கியங்களில் நாம் அதிகமாக மன்னர்களைச் சந்திப்பது கிடையாது. பிராமண ரிஷிகளின் புனித அதிகாரம் அங்கு கேள்வி கேட்பாரின்றி நிலைபெற்றதாக இருந்தது. ஆனால், பிராமண புனித அதிகாரத்திற்கு மாற்றாக சத்திரியர்களின் அரசியல் அதிகாரம் அடுத்து வந்த காலத்தில் உருப்பெற்றுவிட்டதைப் பார்க்கிறோம். இத்தகைய சூழல்களில் சத்திரியர்களின் அரசு அதிகாரத்தோடு

வைதீகச் சிந்தனை கூட்டணி சேரும் காட்சியை பகவத்கீதையின் தத்துவத்தில் காண்கிறோம். ஒரே நேரத்தில் வேதாந்தத்தின் புனித அதிகாரத்தையும் அதற்கு ஆட்படுத்தப்பட்ட விதத்தில் சத்திரியரின் அரசியல் அதிகாரத்தையும் இணைந்த நிலையில் பகவத்கீதையில் காணுகிறோம். வேதாந்தப்படுத்தப்பட்ட சத்திரியச் சூழல் பகவத்கீதையில் பதிவாகியுள்ளது.

இதே காலகட்டத்தைச் சேர்ந்ததுதான் சமணத் தத்துவம். ஒரு வகையில் பார்த்தால் அதுவும் ஒரு சத்திரியத் தத்துவம்தான். ஆனால், பேரரசுகள் உருவாவதை ஆதரித்த சத்திரியத் தத்துவமாக அது தென்படவில்லை. மாறாக, பேரரசு உருவாக்கத்தால் அச்சுறுத்தப் பட்ட ஒரு தத்துவமாக சமணம் தென்படுகிறது. பேரரசு உருவாக் கத்தை சமணம் தனது தத்துவத்தால் எதிர்த்து நின்றதாகத் தெரிகிறது. அதேபோல, கங்கையின் மேற்கு வட்டாரத்தில் நிகழ்ந்தது போல் கிழக்குப் பகுதிகளில் சமஸ்கிருதமயமாக்கமும் வேதாந்தமய மாக்கமும் நிகழ்ந்ததாகத் தெரியவில்லை. வைதீகச் சக்திகளின் மேலாதிக்கத்திற்குள் அகப்பட்டுக்கொள்ளாத சத்திரியத் தத்துவமாக சமணம் காட்சி தருகிறது. ஆனால், மேற்கிலிருந்து பரவி வந்த அச் சுறுத்தலை மகாவீரர் நன்றாக உணர்ந்ததால், மரபுவழிப்பட்ட தனது சமூகத்தின் சிந்தனையை ஒரு மாற்றுச் சிந்தனையாக வரையறுக் கப்பட்ட விதத்தில் வெளிப்படுத்த முடிவு செய்திருக்கிறார்.

சமணம் தன்னை ஒரு சத்திரியத் தத்துவம் என்று அறிவித்துக் கொள்ளுவதில் விருப்பம் காட்டியிருக்கிறது என்பதையும் சொல்லமுடியும். மகாவீரரின் பிறப்பு பற்றி ஒரு கதை வழங்குகிறது. மகாவீரரின் கரு முதலில் ஒரு பிராமணப் பெண்ணின் வயிற்றில் தோன்றியதாகவும், பின்னர் அது சத்திரியப் பெண்ணின் வயிற்றுக்கு தெய்வங்களால் மாற்றப்பட்டதாகவும் அக்கதை கூறுகிறது. எதற்காக? மகாவீரரது 'தலையெழுத்துப்படி' அவர் அக்காலத்தில் எந்த வருணம் மிகவும் பிரபலமானதாக இருக்கிறதோ அந்த வருணத்தில்தான் ஜனிக்கவேண்டும். அந்தக் காலத்தில் பெரிதும் பிரபலமாக இருந்தவர்கள் சத்திரிய வருணத்தவர்தாம். எனவே, நடந்த தவறைத் தெய்வங்கள் திருத்திக்கொண்டு, கருமாற்று ஏற்பாட்டைச் செய்திருக்கிறார்கள்.[4] இக்கதை மிகப் பழமையான கதை என்றே ஹெர்மன் ஜாகோபி கருதுகிறார். சத்திரிய குலம் அக்காலத்தில் அதிகச் செல்வாக்குப் பெற்றதாக இருந்த செய்தி இக்கதையில் பதிவாகியுள்ளது. சமண சமயம் வடநாட்டில் ஜைன மதம் என்ற பெயரோடு விளங்குகிறது. ஜீனர்கள் என்றால் வெற்றி பெற்றவர்கள் என்று பொருள். வர்த்தமானரின் பெயரிலும் மகாவீரர் என்ற சொல் ஒட்டிக்கொண்டுள்ளது. வெற்றி, வீரம் போன்ற சொல்லாடல்கள் பொதுவாக அக்காலத்திய சத்திரியர்களுக்குரியன என்பதும் கவனிக்கப்படவேண்டியதாகும்.

சமணத்தின் முதன்மையான கருத்தாக்கம் ஜீவன் என்பதாகும். சமணம் ஒரு பழமையான உயிரியியல் தத்துவம் என்ற எஸ்.என். தாஸ் குப்தாவின் கருத்தை ஜீவன் குறித்த கோட்பாடு மெய்ப்பிக்கிறது. ஜீவன் என்ற சமணத்தின் கருத்தாக்கத்தை வேதாந்தத்தின் ஆத்மா என்ற கருத்தாக்கத்தோடோ, சாங்கியத்தின் புருஷா என்ற கருத்தாக்கத்தோடோ சமப்படுத்துவது கூடாது. தமிழிலுள்ள உயிர் என்ற சொல் சமணத்தின் ஜீவன் என்ற கருத்தாக்கத்தைச் சரியாகப் பதிவு செய்துள்ளது. ஜீவன் என்ற சொல்லின் மொழிபெயர்ப்பாகத் தான் தமிழில் உயிர் என்ற சொல் தோன்றியது. சமணர்களின் கருத்துப்படி, எல்லாவற்றிலுமே உயிர் உண்டு. இந்த மொத்தப் பிரபஞ்சமுமே உயிர்களால் ஆக்கப்பட்டதுதான். பிரபஞ்சத்தில் உயிரில்லாத பகுதி எதுவும் கிடையாது. காற்று, நீர், நெருப்பு, நிலம், ஆகாயம் ஆகிய அனைத்திற்குமே உயிருண்டு.[5]

சமணர்கள் உயிர்களை ஓரறிவு கொண்டவை, ஈரறிவு கொண்டவை, மூவறிவு, நாலறிவு, ஐந்தறிவு, ஆறறிவு கொண்டவை என்று வரிசைப்படுத்துவார்கள். புலன்களே அறிவைத் தருவதால் ஐம்புலன்களையும் ஐந்தறிவுகள் என்று அவர்கள் வகைப்படுத்துவார்கள். ஐம்புலன்கள்போல் அவற்றின் இயல்பான தொடர்ச்சியாகச் சிந்திக்கும் திறன் மனிதருக்கு இருப்பதை ஆறாவது அறிவு என்று கூறுவார்கள். இந்த ஆறாவது அறிவை அல்லது அது போன்ற அருவமான ஒன்றை ஆத்மா என்றோ புருஷன் என்றோ மிகைப் படுத்திக்காட்டும் அணுகுமுறையை சமணம் மேற்கொள்ளவில்லை. தொடக்க கால சமணத் தத்துவம் உயிர் என்பதை மனித அம்சமாகக் கூடக் கொள்ளவில்லை. சகலவற்றிற்கும் உயிருண்டு என்பதுதான் அவர்கள் கொள்கை. அதே போலப் புலன்கள் கொண்ட சகலவற்றிற்கும் அறிவு உண்டு என்பதுதான் அவர்கள் கொள்கை.

அறிவு என்ற சொல்லும் அவர்களால் மனித மையப்படுத்தப் படவில்லை. பிரபஞ்சம் தழுவிய ஓர் உயிர்த் தத்துவமாக சமணம் விளங்குகிறது. உயிர் ஒன்றல்ல. உயிர்கள் பல. எண்ணிலடங்காத அளவில் அவை பல. ஒவ்வொரு உயிரும் பிறந்து, வாழ்ந்து, முதிர்ந்து, உதிரவேண்டும். இது உயிர்களின் இயல்பான வளர்ச்சிப் போக்கு. இந்த வளர்ச்சிப் போக்கைச் செயற்கையாகத் தடை செய்வது கூடாது. ஓர் உயிரின் இயல்பான வளர்ச்சியினுள் இன்னொரு உயிர் தலையிடுவது கூடாது. அத்தகைய தலையீடு வன்முறை ஆகும். சமணம் ஓர் இயற்கைவாதத்தை, இயல்பு நெறியை இங்கு கூறுகிறது. இயற்கை உலகைக் கூர்ந்து கவனித்ததன் மூலம் இத்தகைய ஒரு தத்துவம் விளைந்ததாகக் கூறலாம்.

சமணம் ஒரு புராதனத் தத்துவம் என்ற முறையில், அது நிலவிய காலத்தில் சமூக வாழ்வில் நிகழ்ந்த போர்கள், போட்டிகள், வர்க்க

மோதல்கள் ஆகியவற்றை விமர்சனம் செய்கிறது. இயல்பான பழங்கால வாழ்வை மேற்குறித்த சமூக-அரசியல் நடைமுறைகள் வன்முறையாகத் தலையிட்டு அழிப்பதாக சமணத்திற்குத் தோன்றியிருக்கவேண்டும். குறிப்பாக, அரசுகளின் உருவாக்கமும் பேரரசுகளின் தோற்றமும் வாழ்வினுள் வன்முறையாகத் தலையிடு கின்றன. இத்தகைய சூழல்களில், சமணம் தனது பூர்வீக உயிர்த் தத்துவத்தைப் பேசுகிறது. இயற்கை – நாகரிகம் என்ற எதிர்வுகள் ஏதோ ஒரு வகையில் சமணச் சிந்தனைக்குள் தொழிற்படுவதாகத் தெரிகிறது. சமணத் துறவிகளுள் பழமையான பிரிவைச் சேர்ந்த திகம்பரர்கள் ஆடைகளின்றி அம்மணமாகச் செல்வதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். அம்மணமாகச் செல்வது என்பது பண்பாட்டு-நாகரிக வாழ்வின் மீதான ஓர் எதிர்ப்பாகும். பூர்வீக இயல்பு என்பது ஆடைகளோடு கூடிய இந்நாகரிக வாழ்விலிருந்து வேறுபட்டது என்பதை அது குறிக்கும்.

கிறித்தவ மூல நூலான பைபிளில், இறைவனால் முதலில் படைக்கப்பட்ட ஆதாமும் ஏவாளும் ஈடன் தோட்டத்தில் நிர்வாணமாகத்தான் அலைந்து திரிவார்கள். கள்ளங்கபடமற்ற இயல்பு நிலை என்று அது சித்தரிக்கப்படும். கிரேக்கத் தத்துவத்தில் அடிமைச் சமூக நாகரிகத்தைத் தீவிரமாக விமர்சிக்கும் கினிக்கர்கள் ஆடைகளின்றித் தெருக்களில் தூங்கி எழுந்ததாகக் கூறுவார்கள். சமணர்களின் உயர்ந்த லட்சியங்களில் ஒன்றாக, இயல்பு நிலைக்குத் திரும்புதல் இருந்திருக்கிறது.

உயிர்கள் எண்ணிலடங்காத அளவில் பல என்று மேலே குறிப்பிட்டோம். இதையொட்டி சமணர்கள் அநேகாந்தவாதம் என்ற ஒரு கோட்பாட்டினை உருவாக்கினார்கள். அனேகம் என்றால் பல, பன்மை, பன்மியம் என்று பொருள். அந்தம் எனில் முடிந்த நிலை, அறுதி நிலை என்று பொருளாகும். தத்துவங்கள் யதார்த்தத் தின் அறுதிப்பொருள்களைத் தேடுவன என்ற கருத்தும் உண்டு. சமணத்தின் அனேகாந்தவாதம் யதார்த்தத்தின் அறுதிப் பொருள்கள் பல என்று கூறுகின்றது. சமணம் ஒரு பன்மியத் தத்துவம் என்பதைக் காண்கிறோம். சமணம் பல இந்தியத் தத்துவ நூல்களில் அனேகாந்தவாதத் தத்துவம் என்றே குறிப்பிடப்படுகிறது. அனேகாந்தவாதம் என்ற கோட்பாடு சமணத்தின் பிற எல்லாக் கொள்கைகளையும் ஊடுருவி நிற்கிறது.[6]

உயிர்கள் பல என்ற கருத்தை சமணம் கூறுவதாகச் சொன்னோம். இதற்கு எதிர்நிலையில் வைத்துப் பேசப்படும் அஜீவம் அல்லது பூதலம் என்பதுவும் பன்மைத் தன்மை கொண்டதாகத்தான் சமணத்தில் கொள்ளப்படுகிறது. அஜீவம் அல்லது பூதலம் அணுக்களாலும் ஸ்கந்தங்களாலும் ஆனது. அணுக்கள் என்பவை பிரிக்கவொண்ணாத கடைசித் துகள்கள். ஸ்கந்தங்கள் என்பவை

அணுக்களின் சேர்க்கைகளால் தோன்றும் கூட்டுப்பொருள்கள். ஆக, சடப் பொருளுலகம் அணுக்களாலும் அவற்றின் கூட்டுப் பொருள்களாலும் ஆக்கப்பட்டது. இதுவும் ஒரு பன்மிய விளக்கம் தான். காலம், வெளி ஆகிய கருத்தாக்கங்களைப் பற்றியும் சமணம் பேசும். காலம் மிகக் குறுகிய கால அணுக்களைக் கொண்டது. நிமிடம், *செகண்டு* என்பது போல காலத்தின் குறைந்த அளவு அலகுகளை அடையாளப்படுத்த முடியும். பிரபஞ்ச வெளியும் வெளித்துகள்களால் ஆனது. நீள அகலங்களை அளக்கும் குறைந்த அளவு அலகுகளை நாம் அறிவோம். இவ்வாறாக உயிர்கள், சடப்பொருளுலகம், காலம், வெளி ஆகிய அனைத்துமே பன்மைத் தன்மை கொண்டவையாக அனேகாந்தவாதத்தால் குறிக்கப்படு கின்றன.

அனேகாந்தவாதத்திற்கு ஆதரவாக மேலும் இரண்டு கோட்பாடுகள் சமணச் சிந்தனையில் குறிப்பிடப்படுகின்றன. அவை சியாத்வாதமும் நயவாதமும் ஆகும்.[7] சியாத்வாதம் பெரிதும் அறிவு பற்றிய கோட்பாடாக அறியப்பட்டுள்ளது. *சியாத்* என்ற பிராகிருதச் சொல்லுக்கு 'இருக்கலாம்' (may be) என்பது பொருள். தமிழில் 'அநேகமா' என்ற சொல்லுக்கு 'இருக்கலாம்' என்ற பொருளுண்டு. உண்மை பற்றி நாம் கண்டறிந்து கூறும் கருத்துக்கள் முற்ற முடிந்தவையாக, மாற்றத்திற்கு ஆட்படாதவையாக இருக்க வேண்டியதில்லை என்பது சியாத்வாதம். உண்மை குறித்துப் பல்வேறு அணுகுமுறைகள் சாத்தியம் என்பதை சியாத்வாதம் வலியுறுத்தும். உண்மை குறித்த ஒற்றை ஏகபோகக் கருத்தாக்கத்தை சியாத்வாதம் மறுக்கிறது. உண்மை குறித்த சாத்தியப்பாடுகளை *சப்தபங்கி* – ஏழு வகை – வாக்கியங்களாக சியாத்வாதம் வரையறுத்துத் தருகிறது.

1 அது இருக்கிறது (உள்ளது)
2 அது இல்லை
3 அது உள்ளதாகவும் இல்லாததாகவும் இருக்கிறது
4 அதனைச் சொல்லமுடிவதில்லை
5 அது உள்ளதாகவும் சொல்லமுடியாததாகவும் இருக்கிறது
6 அது இல்லாததாகவும் சொல்ல முடியாததாகவும் இருக்கிறது.
7 அது உள்ளதாகவும் இல்லாததாகவும் சொல்லமுடியாத தாகவும் உள்ளது.

ஒரே பொருளைப் பற்றிய எழுவகைச் சித்தரிப்புகள் என்றும் இவற்றைக் கூறலாம். அல்லது மொத்த யதார்த்தத்தின் எழுவகைப் பண்புகளைச் சொல்லுவதாகவும் இவற்றை எடுத்துக்கொள்ளலாம். இருப்பு, இன்மை என்ற இரண்டு அடிப்படைப் பண்புகள் முதலில்

கூறப்படுகின்றன. இருப்புத் தன்மையும் இன்மைத் தன்மையும் இணைந்த பண்பு மூன்றாவதாகக் கூறப்படுகிறது. இருப்பும் இன்மையும் சேர்ந்ததுதான் இயக்கம் அல்லது மாற்றம் (Being, Nothing, Becoming). இருப்பை இன்மையாக்குவது மாற்றம். மறுப்பு எனும் செயல்பாடு இவற்றினூடாகத் தொழில்படும். இருப்பு, இன்மை, இயக்கம் என்பதை இருப்பு, மறுப்பு, மாற்றம் என்றும் கூறலாம். இயங்கியல் தத்துவத்தின் அடிப்படைக் கருத்தாக்கங்கள் இவை.

நவீன காலத்தின் மிகப் பெரும் இயங்கியலாளரான ஹெகல் இருப்பு, இன்மை, இயக்கம் ஆகிய கோட்பாடுகளைத் தனது தத்துவத்தின் அடிப்படைகளாக்குவார். இன்னும் கூடுதலாக, இடைவெளியற்ற இயக்கமாக உள்ள யதார்த்தத்தை நாம் நமது சொற்களில் வசதிக்காக இருப்பு, இன்மை என்று இரண்டாகப் பிரித்துக் காட்டுகிறோம் என்று அவர் கூறுவார். உண்மையில் இருப்பது இயக்கம் மட்டும்தான், சொற்களில்தான் அல்லது மனித மனத்தில்தான் அது இருப்பாகவும் இன்மையாகவும் பகுக்கப்படு கின்றது என்று அவர் கூறுவார்.

சமணத்தின் சப்த பங்கிகளில் பிற்பகுதி உண்மைக்கும் சொல்லுக்கும் இடையிலான உறவுகளைப் பற்றிப் பேசுகின்றது. இருப்பு, இன்மை, இயக்கம் ஆகியவற்றை யதார்த்தத்தின் அடிப்படைப் பண்புகள் என்று எடுத்துக்கொண்டால் அவற்றை நம்மால் சொற்களில் எடுத்துரைக்க முடிகிறதா என்பதை சப்த பங்கிகளின் பிற்பகுதி ஆய்வு செய்கிறது. யதார்த்தத்தைச் சொல்ல முடியாமலும் போகலாம் என்பதை அது கூறுகிறது. 20ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில், மொழிக்கு அகப்படாதது எதுவும் இல்லை என்று சில தத்துவங்கள் கூறுகின்றன. இது மொழி முதன்மைவாதம். மொழிக்கு வெளியே யதார்த்தம் இல்லை, மொழிக்குள்தான் அது உள்ளது என்று மொழி முதன்மைவாதிகள் கூறுகிறார்கள். சிந்தனைக்குள் இல்லாத யதார்த்தம் என்று எதுவும் வெளியில் இல்லை என்று முன்பு கருத்துமுதல்வாதிகள் கூறி வந்ததைப்போல் இதுவும் ஆகிவிடக்கூடும்.

சமணத்தைப் பொருத்த மட்டில், அவர்கள் மொழிமுதல்வாதி கள் அல்லர். யதார்த்தவாதிகள் அவர்கள். இருப்பு, இன்மை, இயக்கம் ஆகியவற்றை மொழியால், சிந்தனையால் வெளிப்படுத்த முடியாமல் போகலாம். அதற்காக அவை இல்லாமல் போய்விட்டன என்று பொருளாகிவிடாது. மொழியைவிட அதிக யதார்த்தத் தன்மை கொண்டவையாக அவர்கள் இருப்பு, இன்மை, இயக்கம் ஆகியவற்றைக் கருதுகிறார்கள். இது ஒரு பொருள்முதல்வாத நிலைப்பாடு. யதார்த்தவாத நிலைப்பாடு. யதார்த்தம் என்பது ஒரு பச்சைப் பசுமரம், அதன் இலை, தழைகளை வெட்டித்தள்ளிவிட்டு,

சீவிச் செதுக்கி உருவாக்கும் பலகைகளே கொள்கைகள் என்று கார்ல் மார்க்ஸ் கூறுவார். யதார்த்தம் மிகமிகச் செழுமை கொண்டது; பிரத்தியட்சமானது. ஆனால், கொள்கைகளால் எல்லா யதார்த்தத்தையும் அப்படியே தந்துவிட முடியாது என்பார். சமணச் சிந்தனையாளர்களும் சொற்களால் அள்ளமுடியாத செழுமை கொண்டதாகவே யதார்த்தத்தை அணுகுகிறார்கள். சமணத்தின் சியாத்வாதம் உண்மை பற்றிய வெவ்வேறு சாத்தியப்பாடுகளைச் சொல்லுகிறது. சியாத்வாதத்தினுள்ளும் ஒரு பன்மைவாதம் – அனேகாந்தவாதம் – செயல்படுவதைக் காணமுடிகிறது.

இறுதியாக, நயவாதம். அனேகாந்தவாதமும் சியாத்வாதமும் யதார்த்தத்தின், சிந்தனையின் பன்மியச் சாத்தியப்பாடுகளைச் சித்தரிக்கின்றன. இப்படிப் பல்வேறு சாத்தியங்களைக் கூறும்போது எதுவுமே உண்மையில்லை என்று மனித மனம் விரக்தி அடைந்து விடலாம். இதனை ஈடுகட்டுவதற்காக நயவாதம் சொல்லப்படுகிறது. நயம் என்பது ஒவ்வொரு சித்தரிப்பிலும் உள்ள சிறப்பு, நியாயம். பல்வேறு வகையாக நாம் யதார்த்தத்தை அணுகுகிறோம் என்பது உண்மை; பல்வேறு வகையாக அதனைச் சித்தரிக்கிறோம் என்பதும் உண்மை. இந்த ஒவ்வொரு அணுகுமுறையிலும் ஒவ்வொரு சித்தரிப்பிலும் ஒரு நியாயம் உண்டு. அது ஒரு சிறப்பான பார்வை. ஏதாவது ஒரு பகுதி சிறிது தூக்கலாக அதில் சித்தரிக்கப்பட்டிருக்க லாம். அதாவது, அச்சித்தரிப்பிலும் ஒரு நயம் உண்டு. அச்சித்தரிப்பிற்கும் ஒரு நியாயம் உண்டு. பல பார்வைகள் உண்டு என்ற கருத்தை அனேகாந்தவாதமும் சியாத்வாதமும் வலியுறுத்துகின்றன; இன்னொரு புறம், ஒவ்வொரு பார்வையிலும் ஒரு சிறப்புத் தன்மை உண்டு என்ற கருத்தை நயவாதம் வலியுறுத்துகிறது.

நமது காலத்தில் லெனின், கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவங்களைக் கூட அர்த்தமில்லாதவை என்றோ, முட்டாள்தனமானவை என்றோ அடியோடு விலக்கமாட்டார். மாறாக, சிந்தனை, மனித மனம், அறவியல் உணர்வு என்பது போன்ற ஏதோ ஒரு புள்ளியை ஒரு தலைப்பட்சமாக, ஒற்றை நேர்கோடு போல வளர்த்தெடுப்பதால் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன என்று லெனின் விளக்கம் தருவார்.[8] வாழ்க்கை என்ற நெளிவுசுழிவான வளை கோட்டின் ஏதோ ஒரு யதார்த்தப் புள்ளியை அதீதமாக ஒற்றைத் திசையில் நீட்டிப்பதால் (vector of a curve) கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன என்பது லெனினது கருத்து.

வளைகோடு என்பது இயங்கியல் பார்வை. வளைகோட்டின் ஒரு திருப்பத்தை நேர் கோடாக்குவது இயக்கமறுப்பியல் பார்வை. கருத்துமுதல்வாதப் பார்வை. வளைகோட்டில் இடம்பெறும் அந்தப் புள்ளிக்கு யதார்த்தம் உண்டு. அதற்கு வாழ்நிலை உண்மைத்

தன்மை உண்டு. ஆனால், அந்த ஒரு புள்ளியையே எல்லாமாக மாற்றுவது இயக்கமறுப்பியல். பொருள்முதல்வாதிகளிலும் இப்படிப்பட்ட ஒற்றைப் போக்கு உள்ளவர்கள் உண்டு. அவர்களும் இயக்க மறுப்பியலாளர்கள்தாம். சமணத்தில் அனேகாந்தவாதமும் நயவாதமும் இணைந்து ஓர் இயங்கியலை உருவாக்க முயற்சிக் கின்றன.

புதிய கால ஐரோப்பியத் தத்துவத்தில் லெப்ப்னித்ச் என்ற ஜெர்மானியத் தத்துவவாதி, ஒவ்வொரு நிகழ்வுக்கும் ஓர் அவசியக் காரணமும் ஒரு போதுமான (கூடுதல்) காரணமும் இருக்கின்றன என்று கூறுவார். அவசியக் காரணம் என்பது தவிர்க்கயியலாத கட்டாயக் காரணம். போதுமான காரணம் என்பது கொஞ்சம் கூடுதலாக அந்நிகழ்வைத் தூண்டும் காரணம். நடக்கும் நிகழ்வுகளை அர்த்தமில்லாதவை என்று நிராகரித்துவிட முடியாது; அவை நிகழ்வதற்கான நியாயங்களைக் காணவேண்டும் என்று அவர் வலியுறுத்துவார். அனேகாந்தவாதம், பன்மிய யதார்த்தத்தையும் பார்வைகளையும் வலியுறுத்த, நயவாதம் ஒவ்வொன்றின் இருப்பிற்குமான நியாயங்களைப் பேசுகிறது.

அனேகாந்தவாதத்தையும் நயவாதத்தையும் வலியுறுத்த சமணத்தில் ஒரு கதை உண்டு. அந்தக் கதை நாம் நன்கு அறிந்த கதைதான். ஆறு குருடர்கள் சென்று யானையைத் தடவிப் பார்த்த கதைதான் அது. ஒருவர் வயிற்றைத் தடவிப் பார்த்துவிட்டு யானை சுவர்போல இருக்கிறது என்றாராம். மற்றொருவர் வாலைத் தடவிப் பார்த்துவிட்டு யானை கயிறு போன்றது என்றாராம். இன்னொருவர் காலைத் தொட்டுப் பார்த்துவிட்டு ஒரு தூணைப் போல இருக்கிறது யானை என்றாராம். இப்படியாக எஞ்சிய மூன்று பேரும். இந்தக் கதை ஒரு வேடிக்கைக் கதை என்று பலரும் கருதுகிறார்கள். உண்மையில் சமணர்கள் அநேகாந்தவாதத்திற்கும் நயவாதத்திற்கும் எடுத்துக்காட்டாகச் சொன்ன கதை அது. ஆறு குருடர்கள் என்பது கூட சிராமண மரபிற்கு வெளியிலிருந்த சத்தர்ஷணா எனப்படும் அறுவகைத் தத்துவங்களைத்தான் என்பார்கள். ஒவ்வொரு குருடரும் அவரவருக்குத் கிடைத்த அனுபவத்தைக் கொண்டு யானை இப்படித்தான் என்று சொல்லியிருக்கிறார்கள்.

இது குருடர்களுக்கு மட்டும் நிகழ்வதல்ல. ஒவ்வொரு தத்துவவாதியும் அவருக்குக் கிடைக்கும் அனுபவத்தைக் கொண்டு இதுதான் வாழ்க்கை, இதுதான் உண்மை என்று ஒரு தத்துவத்தை முன்மொழிகிறார். பல ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டு மனித சமூக வாழ்க்கை, பிரபஞ்சத்தின் மொத்த வாழ்வு, பல கோடிக்கணக்கான மனிதர்களின் தனித்தனி மனங்கள் இவற்றையெல்லாம் பற்றி 60-70 ஆண்டுகள் மட்டுமே இந்தப் பூமியில் வாழும் ஒரு மனிதரால் இதுதான் வாழ்வின் உண்மை என்று அறுதியிட்டுக் கூறிவிட

முடியுமா? அந்த 60-70 ஆண்டுகளில் அவருக்கு எவ்வளவு அனுபவங்கள் கிடைத்துவிட முடியும்? கல்வி, கேள்வியால் அவர் எவ்வளவு விஷயங்களைத் தெரிந்துவிடமுடியும்? தனது மனத்தின் ஆழங்களைக்கூடச் சரியாகத் தோண்டித் தெரிந்துகொள்ள முடியாத அவர், இதுதான் மனித மனம் என்று தத்துவம் பண்ணினால் அதில் எந்த அளவுக்கு உண்மை இருக்கும்? எல்லாக் காலங்களின் எல்லா மனிதர்களையும் பற்றி, அதுவும் அவர்களது மனங்களைப் பற்றி ஆகப் பொதுவான தத்துவம் ஒன்றை உண்டாக்க முடியுமா? ஆணின் மனமும் பெண்ணின் மனமும் ஒன்றா? ஒரு பணக்காரனின் வாழ்வும் ஏழையின் வாழ்வும் ஒரே மாதிரியானவையா? ஒரு பிராமணனின் பிரச்சினைகளும் ஒரு தலித்தின் பிரச்சினைகளும் ஒன்றானவையா? கி.மு. ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த கிரேக்க அடிமையின் நலன்களும் டாட்டா-பிர்லாவின் நலன்களும் ஒரே மாதிரியானவையா? நிலைமை இப்படி இருக்க, இதுதான் வாழ்க்கை, இதுதான் மனம், இதுதான் உண்மை என்று தத்துவம் பண்ணுகிறார்களே, அது எப்படி? தத்துவங்கள் எல்லாமே, நாம் எல்லோருமே யானை பார்த்த குருடர்கள்தாம். 'இத்தனூண்டு' அனுபவத்தை வைத்துக்கொண்டு மொத்த பிரபஞ்ச வாழ்வையும் பற்றித் தத்துவம் செய்யப் புறப்பட்டுவிடுகிறோம். வாழும் காலம், சமூகச் சூழல்கள், வர்க்கச் சார்பு, பாலியல் வேறுபாடு எனப் பல்வேறு வகையான வேறுபட்ட அமைப்புகளில் வாழும் நாம் மானுடம் முழுவதுக்குமான ஒற்றைத் தத்துவங்களை முன்மொழிவது எந்த வகையில் சரியாகும்?

சமணத்தின் அனேகாந்தவாதம் தத்துவவாதிகளின் ஒற்றைப் பெருஞ்சொல்லாடல்களை மறுக்கும். ஒரே பொருளைப் பற்றி, ஒரே நிகழ்வைப் பற்றி எதிரெதிர் சொல்லாடல்கள் சாத்தியம்தான் என்பதைத் தெளிவுபடுத்தும். அறிவின் எல்லைகளுக்குள் மட்டுமல்ல, வாழ்க்கையின் எல்லாத் தளங்களிலும் முரண்பட்ட சூழல்களில் நாம் வாழுகிறோம். அனேகம் என்பது வேறுபாடுகள் என்பதன் இன்னொரு சொல். வேறுபாடுகள்தாம் யதார்த்தமாக உள்ளது. நமது நலன்களுக்கிடையில் வேறுபாடுகள் உள்ளன. நமது பார்வைகளிலும் வேறுபாடுகள் தோன்றுகின்றன. நாம் உண்டாக்கும் தத்துவங்களிலும் உண்மைகளிலும் வேறுபாடுகள் உள்ளன.

மீண்டும் சமணத் தத்துவம் தோன்றிய வரலாற்றுச் சூழல்களுக்குச் செல்வோம். சமணத்தின் அனேகாந்தவாதம், அதே காலத்தில் ஏற்கனவே வழக்கிற்கு வந்துவிட்ட ஏகாந்தவாதத்திற்கு எதிரான தத்துவமாகும். எது ஏகாந்தவாதம்? அதனை யார் உண்டாக்கினார்கள்? அதன் நிலைப்பாடுகள் யாவை? உபநிடதங்களும் பகவத்கீதையும் வேதாந்த சூத்திரமும் உருவாக்கிய பிரம்ம தத்துவமே ஏகாந்தவாதம் ஆகும். கடைசிப் பொருள் ஒன்று, அது

பிரம்மம் என்று அத்தத்துவம் அறிவிக்கிறது. பிரம்மம் மட்டுமே உண்மையானது, இரண்டாவதாக வேறு ஒன்றும் கிடையாது என்று அது அறுதியிட்டுக் கூறுகிறது. பன்மைத் தன்மை கொண்டவற்றை, வேறுபாடுகளை அது மாயை என்று கூறும். ஒன்றை மாயை என்று அறிவிப்பது, அதற்கு எந்தவித உரிமையையும் மறுத்து அதனைச் சடப்பொருளாக்குவதல்லவா!

பிற்காலச் சமணத் தத்துவச் சிந்தனை யாளரான ஹேமசச்சந்திரா ஏகாந்தவாதத்தை வன்முறையின் தத்துவம் என்பார்.[9] அப்படித் தானே வைதீக மரபு பல கோடி மக்களைத் தீண்டத்தகாதவர்களாக, சமூகத்தின் படிநிலை வரிசையில் கடைக்கோடி நிலையில் வைத்தது? பெண்களையும் அப்படித்தானே சடப்பொருளாக்கினார்கள்! ஆக, உண்மை என்பது உரிமை குறித்த பிரச்சினை. பிரம்மத்திற்கு உண்மைத் தன்மை உண்டு. நீ தீண்டத்தகாத இழிபொருள், மாயை என்று கூறும்போது, அங்கு தத்துவ மொழியில் சமூக உரிமைகள் பற்றிப் பேசுகிறார்கள் என்று பொருள். அதனால்தான் சாருவாகன் பிரம்மம் பொய், தேகம் உண்மை என்றான். சமணன் கொஞ்சம் மிதமாக, ஏகாந்தம் வேண்டாம், அனேகாந்தம் இருந்துவிட்டுப் போகட்டும் என்கிறான்.

கி.மு. ஐந்தாம் நூற்றாண்டை ஒட்டி, பிரம்மத்தின் தலைமையில் உலகையும் பிராமணர்களின் தலைமையில் பிற மக்களையும் கட்டமைக்கும் பணியை ஏகாந்தவாதம் செய்து வந்தது. அத்தகைய அமைப்பு கிழக்கு நோக்கிப் பரவிய காலகட்டத்தில் சமணம் அநேகாந்தவாதத்தை அரங்கேற்றியது. சமணர்கள் வரலாற்றில் வெற்றி பெற்றுவிடவில்லை. ஆனால், மக்கள் விரோதமான ஒரு தத்துவம் உருவாகிய கதையையும் அதற்கான எதிர்ப்பையும் அவர்கள் தமது தத்துவத்தில் பதிவு செய்துள்ளார்கள்.[10]

சமணர்கள் ஏராளமான அறவியல் கோட்பாடுகளை உருவாக்கினார்கள் என்பதை நாம் அறிவோம். நற்காட்சி, நல்லறிவு, நன்னடத்தை என்று 'மூன்று ரத்தினங்'களை சமணர்கள் வழங்கியதாகக் கூறுவார்கள். பொதுவாக, இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றில் முதன்முறையாக மிகப் பரவலாக அறச் சிந்தனையை உருவாக்கியவர்கள் சமணர்களே. அகிம்சைக் கோட்பாடு சமணர்களின் மிக முக்கியமான உற்பத்தி எனக் கூறுவார்கள். தமிழில் சமணர்கள் *திருக்குறள், நாலடியார், இன்னா நாற்பது, இனியவை நாற்பது, அறநெறிச்சாரம், ஆசாரக் கோவை* என ஒரு வரலாற்றுக் காலம் முழுவதையுமே பீடித்திருந்தனர் என்பதை நாம் அறிவோம்.

அறநெறிச் சிந்தனையில் சமணர்களுக்கு இவ்வளவு அக்கறை ஏன் என்றும் சிந்தித்துப் பார்க்கவேண்டி உள்ளது. சமணர்களின் அடிப்படை உணர்வான அநேகாந்தவாதத்திற்கும் அறச்சிந்தனையில்

அவர்களது ஆர்வத்திற்கும் நெருக்கமான தொடர்பு இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. உயிர்கள் பல, அவற்றின் அணுகுமுறைகளும் பல என்றாகிவிட்ட பிறகு, இயல்பாகவே, அந்த உயிர்களுக்கிடையிலான உறவுகள் எப்படி அமைந்திருக்கவேண்டும் என்ற கேள்வியும் எழுகிறது. ஒரு நல்ல சமூகம் என்பது, உயிர்களுக்கிடையில் பரஸ்பர வன்முறை அற்ற சமூக உறவுகளைக் கடைப்பிடிப்பதாக இருக்கவேண்டும் என்ற பதிலுக்கு சமணம் வந்து சேருகிறது. இதுவே சமணத்தின் அறவியல் ஆர்வங்களுக்கான தொடக்கம். இயற்கை உலகிலும் உயிர்கள் இருக்கின்றன என்பதால், உயிர்க் கொல்லாமை என்ற கோட்பாடும் சமூக வாழ்வில் ஒவ்வொரு நபரும் பிற நபர்களுடன் வன்முறை அற்ற முறையில் பழகவேண்டும் என்பதுவும் சமணர்களின் முடிவுகளாகின்றன. எனவே, சமணர்களின் அறவியல் என்பது உயிர்களுக்கிடையிலான உறவுகள் பற்றிய கொள்கை யாகும்.

மனித உயிர்கள் என இதனை எடுத்துக்கொள்வோமெனில், சமணத்தின் அறவியல், உண்மையில் இந்தியாவில் தோன்றிய முதல் சமூகவியல் கொள்கை எனலாம். இச்சமூகவியல் அனேகாந்த வாதத்தையும் மனிதர்களுக்கிடையில் வன்முறையற்ற உறவுகளையும் முன்மொழிவதால் இது ஒரு சனநாயக முறையிலான சமூகவியல் என்றும் கூறலாம். குறிப்பாக, பிரம்ம ஏகாந்தவாதத்தின் தலைமையில் வைதீகம் ஒரு பாசிச அரசியல் கொள்கையை உருவாக்கி வந்த சூழலில், சமணத்தின் அனேகாந்தவாதம் ஒரு மாற்றுக் குரலாக ஒலித்திருக்கிறது. ஒரு சமூகத்தை எவ்வாறு உருவாக்குவது என்பதற்கான தொடக்கப் புள்ளிகள் சமணத்தில் இருந்ததாகத் தெரிகிறது.

இறுதியாக, சமணத்தின் கர்மக் கோட்பாடு குறித்து. தமிழில் இக்கோட்பாடு வினைக்கோட்பாடு என்ற பெயரில் பிரபலமாகி யுள்ளது. இந்திய சமய மற்றும் தத்துவ இலக்கியங்களில் வினைக் கோட்பாடு பல அர்த்தங்களைக் கொண்டுள்ளது. வைதீக இலக்கியங்களில் *கர்மா* என்பது யாகங்கள் சார்ந்த வேதச் சடங்குகளைக் குறிக்கிறது. இதனாலேயே வேத நூல்களை *கர்ம காண்டம்* என்றும் *உபநிடதங்களை ஞான காண்டம்* என்றும் வைதீக இலக்கியங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. வைதீக மரபின் பிற்கால இலக்கியங்கள் கர்மக் கோட்பாட்டை வருணாசிரம அமைப்புடன் இணைத்துக் காட்டுகின்றன. ஒவ்வொரு வருணமும் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய விதிகளையும், தத்தமது வருணத்திற்கு விதிக்கப்பட்ட கடமைகளைச் செய்வதையும் கர்மக் கோட்பாடு குறித்து நிற்கிறது. ஒரு பிறவியில், குறிப்பிட்ட ஒரு வருணத்தின் கடமைகளைச் செய்வதற்கேற்ப மறுபிறவி அமையும் எனக் கருமக் கோட்பாடு விரிவாக்கப்பட்டது.

இத்தகைய பின்புலங்களிலிருந்து சமணத்தின் கர்மக்கோட்பாடு சிறிது வேறுபட்ட பொருளைக் கொண்டுள்ளது. சமணத்தில் வினை என்பது சர்வாம்சப் பண்பு கொண்ட ஒரு கோட்பாடாகும். எல்லாப் பொருட்களின், எல்லா உயிர்களின் பிரிக்கவொணாத பண்பு, வினை ஆகும். எல்லாமே செயல்படுகின்றன. ஒவ்வொரு உயிரும் வாழுகின்றது என்பதே, அது செயல்படுகிறது என்றும் பொருளாகிறது. செயல்பாடு என்பது எண்ணம், செயல், சொல் ஆகிய சகலவற்றிற்கும் பொருந்துவதாகும். செயல்பாடு பொருள் தன்மை கொண்டதும்கூட. செயல்பாட்டின் விளைவுகள் செயல்படும் உயிரின் மீது தமது பாதிப்புகளைப் பதிக்கின்றன. சமணம் பல பிறவிகளை ஏற்கும் கொள்கையாதலால், வினையின் பாதிப்புகள் ஒரு பிறவியைத் தொடர்ந்து பல பிறவிகளுக்கும் உடன் வருவதாக அது குறிப்பிடுகிறது.

வினை (செயல்பாடு) என்பது சகலவற்றின் அடிப்படைப் பண்பு என்று சமணம் கூறுவது ஒரு நுட்பமான கண்டுபிடிப்பு என்றே கூறவேண்டும். 19, 20ஆம் நூற்றாண்டுகளின் தத்துவங்கள், சமூகவியல் சிந்தனைகளில் செயல் (action, practice, praxis, pragma) முதன்மையான யதார்த்தமாகச் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. பண்டைய இந்தியச் சூழல்களில் இதனை ஏதோ ஒரு விதத்தில் சமணம் கண்டறிந்துள்ளது என்று தெரிகிறது. செயல்கள் மனிதரில் தமது பாதிப்புகளை ஏற்படுத்துகின்றன என்ற கருத்தும்கூட உளவியல், சமூகவியல் ரீதியாக முக்கியமான ஒரு முடிவாகும். தனிமனித உளவியல், ஆளுமை ஆகியவை உருவாவது, அம்மனிதரின் செயல்பாடுகளின் மூலமாக என்றுதான் இன்றைய உளவியலும் கூறும். மனிதன் தனது செயல்பாடுகள் மூலமாகத் தன்னைத் தானே உருவாக்கிக் கொள்வதோடு புற உலகையும் புனரமைக்கிறான் என்று மார்க்சியமும் கூறும்.

கடவுள் கோட்பாட்டை ஏற்காத சமணம், செயலை உயிர்களின் முதல் யதார்த்தமாகக் கொள்கிறது. அக்கோட்பாட்டைக் கொண்டே மனிதரின் பல பிறவிகளையும் அது விளக்க எத்தனிக்கிறது. ஆனால், சமணம் இத்தோடு நிற்கவில்லை. செயல்களின் மூலம் உயிர்கள் உலகத்தோடு பந்தப்படுகின்றன என்றும் கூறுகிறது. உயிர்களின் பந்தங்களை அகற்ற எல்லாவிதமான வினைகளையும் அவற்றின் பாதிப்புகளையும் உயிர்களினின்றும் அகற்றவேண்டும் என்ற ஒரு லட்சியத்தை முன்மொழிகிறது. உயிர்களின் விடுதலையைச் சாதிக்க, கர்மத் தளைகளை நீக்கவேண்டும் எனக் கூறுகிறது. இப்படிக் கூறும்போது சமணம் ஒரு யதார்த்தவாதச் சிந்தனை என்ற நிலையிலிருந்து தலைகீழ் மாற்றத்திற்கு ஆட்படுகிறது. உயிர்களை உளவியல் ரீதியாகத் 'தூய' நிலைக்குக் கொண்டுசெல்லுதல் எனும் லட்சியத்திற்கு சமணம் சென்றுவிடுகிறது.

உயிர்களைத் 'தூய' நிலைக்கு ஏன் கொண்டுசெல்லவேண்டும்? தூய நிலையில் உயிர்கள் எல்லையற்ற அறிவும் ஆற்றலும் காட்சியும் கொண்டவை என்று சமணம் பதில் தருகிறது. வர்க்க சமூக உறவுகள் தோன்றத் தொடங்கிய அக்காலத்தில், மனிதர்கள் இனக்குழு உறுப்பினர்கள் என்ற நிலை மாறி, தனிமனித நலன்களைக் கொண்ட உடைமையாளர்களாக ஆகிக்கொண்டிருந்தனர். எனது குடும்பம், எனது உடைமை, எனது நலன்கள் என்ற குறுகிய வட்டத்திற்குள் தனிமனிதன் சிக்கிக்கொண்டான். இந்த நிலை மாற்றத்தை அச்சத்தோடும் அதிர்ச்சியோடும் பார்த்த சமணம், உயிர்கள் தமது தனிமனிதச் செயல்பாடுகளால் குறுகலாகிப் போய்க்கொண்டிருக் கின்றன என்பதைக் கண்டு, அதற்கு எதிராகச் செயல்பட முடிவெடுக் கிறது. மனிதரது செயல்பாடுகள் வன்முறை, ஆதிக்கம், தனி உடைமை ஆகியவற்றைக் கொண்டு அமைவதை அது எதிர்க்க முடிவு செய்கிறது. வரலாற்று ரீதியாக சமணம் அது சந்தித்த தோல்வியையும் தனது சிந்தனையில் உட்கொண்டுள்ளது.

இத்தகைய சூழல்களில், வினையே சகல உயிர்களின் அடிப்படைப் பண்பு என்ற சமணத்தின் மாபெரும் கண்டுபிடிப்பு, வினை அறுத்தலே தனிமனித உயிருக்கு விடுதலை தரும் என்ற துறவுக் கோட்பாடாக நிலைமாற்றம் பெற்றுவிட்டது.

குறிப்புகள்

1 Satkari Mukerjii, 1978, *The Jain Philosophy of Non-Absolutrism,* MLBD, Delhi.

2 "The scared Books of the Jainas are old, avowedly older than the Sanskrit literature which we are accustomed to call classical" (Hermann Jacobi, Introduction, *Sacred Books of the East,* Vol. 22, p. ix), 1964, MLBD, Delhi.

3 Kunda Kunda, *Samaya Sara,* Introduction by Chakravarthi Nayanar, cxxii, 1950, Bharatiya Jnanapitha, Banaras.

4 *Kalpa Sutra* 17-28, *Sacred Books of the East,* Vol. 22. Also see L Hermann Jacobi, Introduction. *SBE,* Vol. 22, p. xxxi.

5 "The Jainas seem to have arrived at their concept of soul, not through the search after the self, the self-existing unchangeable priniciple in the ever changing world of phenomena, but through the perception of life." Hermann Jacobi, Introduction, p. iii, *SEB,* Vol. 22.

6 Y.J. Padmarajiah, *1963, A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge,* Bombay, pp. 123-4.

7 Y.J. Padmarajiah. *Op.cit.,* pp. 148-9.

8 Lenin, *Philosophical Note Books* (in Russian), Moscow, 1978, p. 322.

9 Hemachandra, *Yoga Shastra,* 2.35.

10 "The Advaita absolute is the exact logical anti-thesis to the Jaina Conception of the diversified real," Y.J. Padmarajiah, *Op.cit.,* p. 290.

பக்தவத்சல பாரதி

நாட்டார் வழக்காறுகளும் தொழில்நுட்ப மாற்றங்களும்

நாட்டார் வழக்காறுகள் நமது சூழலில் பழங்குடி வழக்காறு கள், ஊரக வழக்காறுகள், தொழிற்சமூக வழக்காறுகள், பிந்தைத் தொழிற்சமூக வழக்காறுகள் என்னும் நிலையில் படிநிலைப்பட் டுள்ளன. இந்நான்கு படிநிலைகளும் ஒரு தொடர் வரிசையில் பரிணமித்ததாக, தொடர்ந்து இடைவினை புரிவதாக, பரஸ்பரம் பாதித்துக்கொள்வதாக, மாற்றம் பெறுவதாக இருந்து வருகின்றன. இந்த நான்கு படிநிலைகளில் அமைந்திருக்கிற நாட்டார் வழக்காறுகள் அவற்றிற்கேயுரிய தனித்தன்மைகளோடு அசைவியக்கம் கொண்டிருப்பினும் இன்றைய மின்னணு யுகத்தோடு இவை பெறுகின்ற அசைவியக்கத்தை ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் களமாக அமைகின்றது. இருப்பினும் இதற்கு முந்தைய கட்டங்களையும் இது சுருக்கமாகக் கவனஞ் செலுத்துகிறது.

மின்னணு வழக்காறுகள் பற்றிய பண்பாட்டுப் புரிதல்கள் பரந்த களங்களைக் கொண்டதாகும். ஏற்கனவே நமது சூழலில் நாம் கவனம் செலுத்திவருகிற வழக்காறுகள் எவ்வாறு மின்னணு யுகத்தின் சூழலுக்கு ஆட்படுகின்றன என்பது ஒரு களமாகும். மின்னணு ஊடகங்கள் வழக்காறுகளைத் தன்வயப்படுத்தும் நிலையில் எழுகின்ற புரிதல் இன்னொரு களமாகும். தொழில்நுட்பமயமாக் கத்தில் நாட்டார் வழக்காறுகளைப் புரிந்துகொள்ளுதல் இன்னொரு நிலைப்பாடாகும். இன்று வழக்காறுகள் இடம், மொழி, பண்பாடு ஆகிய எல்லைகளைக் கடந்து செல்லும் சூழலில் அடையும் அசைவியக்கம் வேறொரு களமாக அமைகின்றது. அடுத்து, தொழிற்சமூகத்திற்குப் பிந்தையச் சூழலாக இன்று உருவெடுத்துள்ள நவீன வாழ்க்கை முறைக்கு ஆட்பட்டுள்ளவர் களின் பண்பாட்டுச் சூழலில் தோன்றியுள்ள புதிய, நவீன வழக்காறுகளைப் புரிந்துகொள்ளுதல் மற்றுமொரு களமாக அமைகின்றது. இவ்வகையாகப் பருநிலையில் இனங்காணப்பட்ட இச்சூழல்களுக்கு இடைப்பட்ட நிலையில் காணப்படும் சூழல் களின் வழக்காறுகளைப் புரிந்துகொள்வதும் இதன் பரந்த களமாக அமைகிறது. ஆக, பழங்குடி வாழ்வு தொடங்கி பிந்தைத் தொழிற்சமுகச் சூழல் வரையுள்ள வாழ்வு முறையில் வழக்காறுகள்

மின்னணு யுகத்தின் பாற்படும் அசைவியக்கத்தை முழுமையாக இனங்காணுதல் அவசியமாகிறது.

இக்கட்டுரையானது மேற்கூறிய கருத்துநிலைகளைப் பண்பாட்டுத் தளத்திலிருந்து கவனஞ்செலுத்துகிறது. வழக்காறுகளுக்கும் மின்னணு ஊடகங்களுக்குமான இடைவினை, வழக்காறுகளின் மின்னணுவயமாக்கம், மின்னணு ஊடகத்தில் மரபு வழக்காறுகளின் தன்மை, தொழிற்சமூகத்தின் மின்னணு வழக்காறுகள், பிந்தைத் தொழிற்சமூக அமைவில் மின்னணு வழக்காறுகள், இவை போன்ற பிறவற்றைத் தனித்தனியாகத் தேர்வு செய்து அணுகாமல், பண்பாட்டின் படிமலர்ச்சியில் வழக்காறுகளின் பொருத்தப்பாட்டையும் இயைவுப் போக்கையும் அணுகும் நிலையில் இன்றைய பிந்தைத் தொழிற்சமூக வாழ்வின் வழக்காறுகள் எவ்வாறு முற்றிலும் மின்னணுவயப்பட்டுள்ளன என்னும் போக்கில் ஒரு படிமலர்ச்சி (evolution) *அணுகுமுறையுடன் இதனை அணுகுகிறது. தொடர்பு ஊடகத்தின் ஆரம்ப நிலையிலிருந்து இதனைக் கோடிட்டுக்காட்டி இன்றைய நிலை வரை ஒரு பரிணாமவியல் போக்கில் வழக்காறுகள் வழியிலான பண்பாட்டு அசைவியக்கத்தை விவாதிக்கிறது.*

முதலில், கீழைத்தேய நாகரிகத்திற்கும் மேலைப்புல நாகரிகங்களுக்கமான அடிப்படை மாறுபாடு தொடங்கி, வாய்மொழிப் பண்பாடு ஊடாக, எழுத்தறிவுப் புரட்சி, அச்சுப் புரட்சி ஊடாக, மின்னணு யுகத்தின் தகவல் தொடர்பு முறையில் காணப்படும் பண்பாட்டு அசைவியக்கம் ஆராயப்பெறுகிறது.

முதலில், பழைய உலக நாகரிகங்களுக்கும் புத்துலக நாகரிகங்களுக்குமான அடிப்படை வேறுபாட்டினை அறிவதிலிருந்து ஊடகத்துக்கான புரிதலைத் தொடங்குவோம்.

பழைய உலகமும் புத்துலகமும்: தொழில்நுட்பத்தை முன்வைத்து நாகரிகங்களின் எதிரும் புதிருமான நிலை

இன்றைய தொழில்நுட்பத்தின் வரலாற்றைப் பழைய உலகப் பகுதிகளில் தோன்றிய நாகரிகங்களுக்கும் புத்துலகப் பகுதிகளில் ஏற்பட்ட நாகரிகங்களுக்குமான துருவ மாறுபாடுகளாக இனங்காண வேண்டியிருக்கிறது. இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின் பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சி நீண்ட நெடிய அறுபடாத தொடர்ச்சியைக் கொண்டதாகும். பழைய உலகப் பகுதிகளில் தோன்றிய ஐந்து பெரும் நாகரிகங்களில் ஒன்றான சிந்துவெளி நாகரிகம் இத்துணைக் கண்டத்தில் சில தனித்தன்மைகளுடன் ஓர் உயர்ந்த இடத்தைப் பெற்றிருந்தது.

நாகரிகத்தின் அளவுகோள்களாக நகர உருவாக்கம், மக்கள் தொகை நெருக்கம், மைய உற்பத்தி, கலைகளின் வளர்ச்சி,

தொழில்நுட்ப வளர்ச்சி, ஒலிசார் நெடுங்கணக்கு ஆகியவை முன்வைக்கப்பட்டாலும், இத்துணைக்கண்டத்தை உள்ளடக்கிய பழைய உலக நாகரிகங்கள் 'நீர்ப்பாசன வேளாண் நாகரிகம்' என்றே வரையறுக்கப்படுகின்றன.

நீரின் பயன்பாட்டுக்கான அறிவு முறையை வாழ்வாதாரத்தின் அடிப்படையாக இணைத்ததன் வெளிப்பாடாக நீர்ப்பாசன வேளாண் நாகரிகம் உருவானது. சோழர் காலம் வரை நீர்ப்பாசன மேலாண்மை நமது சூழலில் கூறாக்க முறையாக (Segmentary System) உருவாக்கப்பட்டு நிர்வகிக்கப்பட்டது. இம்முறை ஒரு புதிய உயரத்தைக் கண்டது. இவ்வாறாக, நீர்ப்பாசன வேளாண் நாகரிகங்கள் அவற்றின் உச்சத்தை அடைந்துவிட்ட பின் அவை ஒரு தேக்கத்தைக் கண்டன. இந்நிலையில் இந்தியத் துணைக் கண்டத்திற் குரிய சமூக முறையை கார்ல் மார்க்ஸ் 'தேக்கநிலைச் சமூகம்' என்று வரையறுத்தார். பழமைச் சமூகங்களில் காணக்கூடிய கடப்பாடுடைய ஒன்றியம் (Mechanical Solidarity) இவ்வகைச் சமூகத்தின் அமைப்பாக இருந்தது. பரஸ்பர ஊழியமும் சேவையும் இதற்கு அடிப்படையாகும்.

பழைய உலகப் பகுதியின் உச்சகட்டம் நீர்ப்பாசன வேளாண் நாகரிகமாக அமைய, புத்துலகப் பகுதியில் மக்களின் கலப்புக் குடியேற்றமும் அதனையொட்டிய வளர்ச்சியும் தொழிற் பெருக்கத்திற்கு வித்திட்டன. இத்தொழிற் பெருக்கம் தொழிற் புரட்சியாக உருவாகி இதன்வழி மாற்று முறையிலான சமூக உருவாக்கத்திற்கு வழிவகுத்தது. இத்தொழிற் சமூகங்களின் தொடர்ச்சியான தொழில்நுட்ப வளர்ச்சியால் இன்று அது 'தொழில்நுட்ப மையமிட்ட நாகரிகம்' என்னும் நிலையை அடைந்திருக்கிறது. இதில் கடப்பாடற்ற சமூக ஒன்றியம் (Organic Solidarity) சமூக அமைப்பாக உருவெடுத்தது. பரஸ்பர பரிமாற்றமும் எதிர்பார்ப்பும் பங்குபணியும் இதில் ஏற்படவில்லை.

பழைய உலக நாகரிகத்தின் உச்சகட்டமும் புத்துலக நாகரிகத்தின் உச்சகட்டமும் அந்தந்தக் கால அறிவு வளர்ச்சியின் வெளிப்பாடு என்று பொதுமைப்படுத்தி அமைதியடையலாம் என்றாலும், இன்றைய உலக வாழ்வின் ஒழுங்கமைவை வடிவமைக்கக்கூடிய சக்தியாக புத்துலகின் 'தொழில்நுட்ப மையமிட்ட நாகரிகம்' அசுர வளர்ச்சி கண்டிருக்கிறது.

இந்தியச் சூழலைப் பொறுத்தவரை, கார்ல் மார்க்ஸ் இந்தியச் சமூகத்தைத் 'தேக்கநிலைச் சமூகம்' என வரையறுத்துப் பேசினாலும், இத்தேக்கநிலை ஆங்கிலேய இந்தியாவில் ஒரு புதிய அசைவியக் கத்திற்கு ஆட்பட்டது. தொழில்மயம், நகரமயம், மேற்கத்தியமயம் ஆகிய மூன்று 'மய'ங்களுக்கு ஆட்பட்ட இந்தியச் சமூகம் தொடர்ந்து மாற்று அசைவியக்கம் பெற்றுவந்தது. விடுதலைக்குப்

பின்னர் அது பல நிலைகளில் கூர்மைப்பட்டது. அதன் தொடர்ச்சியாக, கடந்த இரண்டு பத்தாண்டுக் காலமாக உலகமயச் சூழலின் அசைவியக்கங்களுக்கும் இடம் கொடுத்துள்ளது. விரும்பியும் விரும்பாமலும் மாற்றத்தின் பிடியில் இது கிரகிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

தகவல் தொடர்பு முறைகளும் பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சியும்

1 வாய்மொழிப் பண்பாடுகள்

தகவல் தொடர்பு முறையைப் பொறுத்தவரை மனித குலமானது நீண்ட நெடுங்காலமாக வாய்மொழிப் பண்பாட்டையே கொண்டிருந்தது. வாய்மொழிப் பண்பாட்டில் நேருக்குநேர் உறவே அடிப்படையானது. அறிவு அனைவருக்கும் பொதுவாக அமைந்தது. என்றாலும் பிரத்தியேகமாக ஒரு சிலர், குறிப்பாக மாந்தரீகன், பெரிய மனிதன், மருத்துவன், இனத்தலைவன் எனப்படுபவர்கள் இனவரலாறு, இனத்தொன்மங்கள், • அனுபவ அறிவு போன்றவற்றைக் காப்பவர்களாக இருந்தனர்.

வாய்மொழிப் பண்பாட்டைக் கொண்டிருந்த இவர்கள் அறிவைப் பேணுவதற்கு மனப்பாடமுறையை வழிமுறையாகக் கொண்டிருந்தனர். பழமொழிகளும், செய்யுள் ஊடகத்தில் அமைந்த பிற வாய்மொழி வகைமைகளும் மனப்பாடத்தைச் செய்வதற்கான வடிவங்களாக அமைந்தன. வாய்மொழிப் பண்பாடுகளைக் கொண்ட சமூகங்களில் தொன்மமும் வரலாறும் இரண்டறக் கலந்தே பேசப்பட்டன. மந்திர எதார்த்தம் எனக்கூடிய மந்திரம் சார்ந்த நடைமுறை அவர்களின் வழக்காறுகள் முதற்கொண்டு அறிவுமுறை அனைத்திலும் காணப்பட்டது.

எழுத்தறிவு வந்த பின்னருங்கூட அது வாய்மொழியிலான பண்பாட்டுத் தன்மையை அடியோடு ,அழித்துவிடவில்லை. குடும்பங்கள், நண்பர்கள் வட்டம், வாழிடத்தைச் சுற்றியிருப்பவர்களுடன் ஏற்படும் அண்டையம் போன்ற இன்னும் பிற தளங்களில் வாய்மொழிப் பண்பாடே இன்றும் முதன்மை பெறுகிறது. இது இன்றைய மின்னணு யுகத்திற்கு ஆட்பட்டுள்ள சிதறிய புலப்பெயர்வுச் சமூகத்தாரிடம்கூடக் குறைந்த அளவு காணப்படுவதாகவே உள்ளது.

வாய்மொழிச் சமூகங்கள் மெல்லமெல்ல எழுத்தறிவுச் சமூகங்களாக மாறின. குரங்கினத்திலிருந்து மனிதன் தோன்றினான். என்றாலும் இன்னும் குரங்கினங்கள் நிலைபெற்றிருப்பது போலவே எழுத்தறிவுச் சமூகங்கள் தோன்றிய பின்னரும் வாய்மொழிச் சமூகங்கள் நிலைபெற்று வந்துள்ளன; வந்துகொண்டிருக்கின்றன.

2 எழுத்தறிவுப் புரட்சி

எழுத்தறிவுப் புரட்சி, தகவல் தொடர்பு முறையில் ஏற்பட்ட முதல் புரட்சியாகும். ஒலிசார் எழுத்துமுறை கீழைத் தேசத்தில் 3,000

ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே ஏற்பட்டிருந்தாலும், ஒலி சாராத எழுத்து முறைகளாக உருவான சுமேரிய, எகிப்திய, சீன முறைகளில் ஒவ்வொரு குறியீடும் ஒரு சொல்லாகக் கருத்துப் புலப்படுத்தியது. பழம்பெரும் சீன முறையில் 50,000 குறியீடுகள் உள்ளன என்றும் இதனைக் கற்று முடிப்பதற்கு 20 ஆண்டுக் காலம் வரை ஆகிறது என்றும் கூறப்படும்.

ஒலிசார் நெடுங்கணக்கில் குறிப்பீடுகள் ஒலிகளாக அமைவதால் சொல்லும் பொருளும் உணர்த்துவதற்கு எளிமையாகிவிடுவதால் கற்பதற்கும் எளிதாகிவிடுகிறது. ஆகவே, வெகுஜன எழுத்தறிவுநிலை இதனால் ஏற்படுகிறது என்பர். இது ஒரு வகையில் போலிக் கூற்றாக இருந்து வருகிறது. இது முதன்முதலில் கிரேக்கத்தில் மட்டுமே ஏற்பட்டது. அதிலுங்கூட அடிமைகளும் பெண்களும் விதிவிலக் காயினர். சுயமான ஆண்களே எழுத்தறிவு பெற்றனர். நெடுங்கணக்கு சார்ந்த வரிவடிவம் (alphabetic scripts) தோன்றி வளர்ந்த பிறகே எழுத்து வடிவிலான பண்பாட்டை எட்டமுடிந்தது. இதன்வழி ஏற்பட்ட எழுத்தறிவு என்பதே பின்னாளில் நவீனத்துவத்திற்கு முந்தைய சமூகங்களிலிருந்து நவீன சமூகங்களைப் பிரிக்கும் அளவுகோலாக மாறியது. அதன் பின்னரே எழுத்தறிவுச் சமூகம், எழுத்தறிவற்ற சமூகம் என்பன போன்ற அடையாளப்படுத்தல்கள் தோன்றின.

3 அச்சுப் புரட்சி

தகவல் தொடர்பு முறையில் இரண்டாவது புரட்சியாக ஏற்பட்டது அச்சு ஊடகமாகும். 15ஆம் நூற்றாண்டில் ஜான் குட்டன்பெர்கு என்பவர்தான் எழுத்து வகையிலிருந்த தகவல் தொடர்பினை முற்றிலும் மாற்றி, அச்சு வடிவமாக புதிய தளத்திற்குக் கொண்டு வந்தார். கையெழுத்துச் சுவடிகளை அச்சு வடிவங்களாக மாற்றிய தொழில்நுட்ப வளர்ச்சி எழுத்தறிவித்தலில் மிகப் பெரும் ஜனநாயகத் தன்மையை உருவாக்கியது.

தகவல் தொடர்பு முறையில் அச்சு ஊடகம் சாதித்ததென்ன என்று நோக்கும்போது, அது ஒரு தொடர்புச் சமூகத்தைக் கட்டயமைத்தது. அச்சு ஊடகம் வருவதற்கு முன்னர் வெவ்வேறு வட்டாரத்தில் வாழ்ந்தவர்கள் ஒருவருக்கொருவர் நேருக்கு நேர் சந்தித்து உறவாடியவர்களாக இல்லை. வலுவான பிணைப்பைக் கொண்டிருக்கவில்லை. இவர்கள் ஏதாவது ஒரு ஊடகத்தின் வழி இணைக்கப்பட முடியும் என்ற உணர்வை அடையக் கூடியவர்களாக வாழ்ந்தவர்கள். அச்சு ஊடகம் இவ்வாறு இருந்தவர்களை ஒரு தொடர்புச் சமூகமாக இணைத்தது. ஒரு பரந்த பிரதேசம் அல்லது மாநிலம் என்னும் நிலப்பரப்பில் வாழ்ந்தவர்கள் அச்சு ஊடகத் தால் ஒரு பரப்புக்குரியவராக அடையாளப்படுத்தப்பட்டனர்;

ஒன்றிணைக்கப்பட்டனர். மொழிவழி இது சாத்தியப்பட்டது. மொழியின்கண் காணப்பட்ட கிளைமொழிகளின் வேறுபாடுகள் குறைந்து, ஒரு தர மொழி உருவாக்கமும் இதனால் மேலும் வலுப்பெற்றது.

இந்த ஊடகம் வருவதற்கு முன்னர் நெடுந்தொலைவு வணிகர்கள், அரசு அதிகாரிகள், சமய போதகர்கள், புலவர்கள், நிகழ்த்துக் கலைஞர்கள் போன்றவர்களால் மட்டுமே தொடர்பு கொண்டார்கள். ஆக, அச்சு ஊடகம் ஒரு பரந்த நில எல்லை கொண்ட பெரும்பரப்புச் சமூகம் (territorial community) உருவாகவும் வழியமைத்தது. இதனையடுத்து இத்தகு ஊடகங்கள் பெரும் தேசம் என்னும் பரப்பில் வாழ்ந்துவந்த மக்களையும் ஒரு தொடர்புடைய பெருஞ்சமுதாயமாக இணைக்க முற்பட்டது. பண்பாடும் வழக்காறுகளும் இப்பெரும் பரப்பு முழுதும் பரிச்சயமாக்கப் பட்டன; பரவலாக்கமும் பெற்றன.

4 மின்னணுப் புரட்சி

இது தகவல் தொடர்பில் ஏற்பட்ட மூன்றாவது பெரும் புரட்சியாகும். இது அறிமுகமானது உலகின் இருவேறு தளங்களில், அதாவது அமெரிக்காவிலும் சீனத்திலும் நடைமுறையில் நடந்த எதிரும் புதிருமான நிகழ்வுகளாகும். அமெரிக்காவில் தொலைபேசியின் வரலாற்றைப் பதிவு செய்துள்ள கிளாட் பிஷர் (1992) மிகவும் சுவையான தகவல் ஒன்றைக் குறிப்பிடுகிறார். தொலைபேசியானது வணிகர்கள் அவர்களுடைய வியாபாரத்தை நடத்துவதற்குப் பெரிதும் உதவியாக அமையுமென்று அதன் தயாரிப்பு நிறுவனம் நம்பியது. ஆனால், ஊரகப் பெண்கள் தங்கள் வீடுகளுக்கு இத்தகு வசதி வேண்டுமெனப் பெரிதும் விரும்பித் தொலைபேசி இணைப்புக்களைப் பெற்றமை எதிர்பார்ப்புக்கு மாறான ஆச்சரியத்தைக் கொடுத்தது என்கிறார். இதற்குக் காரணம் ஊரகப் பெண்கள் வெளியூர்களில் வாழும் தங்களின் உறவினைப் பேணுவதற்குத் தொலைபேசியைப் பயன்படுத்த மிகவும் விரும்பியதாகக் கூறுகிறார். சுற்றமும் நட்பும் பேணுவதற்கு உதவிய இச்சாதனத்திற்குப் பின் இக்காலகட்டத்தில் எண்ணற்ற சாதனங்கள் வழியும் பிற மின்னணுச் சாதனங்கள் வழித் தகவல் தொடர்புகளும் மிகப் பெருமளவில் பெருகியுள்ளன.

இந்நிலையில் மின்னணு ஊடகமானது உடனடியாகத் த்கவல் தொடர்பினை ஏற்படுத்த வல்லதாக உள்ளது. இவையிரண்டையும் எல்லா எல்லைகளையும் தாண்டி உலகின் மறுகோடிக்குக் கண்மூடிக் கண் திறக்கும் நேரத்தில் சென்று சேர்ப்பதாக உள்ளது.

மின்னணு யுகத்தால் ஏற்பட்ட மாற்றங்களை அறிய இன்னுமொரு நிகழ்வைக் கவனிக்கவேண்டும். சீனத்தில் ஏற்பட்ட

மாற்றம் ஒரு முக்கியமான மாற்றமாக உள்ளது. பொதுவுடைமைப் புரட்சி நிகழ்ந்த அரை நூற்றாண்டுக்குப் பின் சீனம் ஒரு மாபெரும் புரட்சியை எதிர்நோக்கி வந்துகொண்டிருக்கிறது. அது தகவல் தொடர்புப் புரட்சியாகும்.

காலங்காலமாக சீனத் தலைவர்கள் அறிவுக்கும் அரசியல் அதிகாரத்திற்கும் உள்ள தொடர்பை வலியுறுத்தி வந்துள்ளனர். இதனை அது வெகுவாகவே செயல்படுத்தி வந்திருக்கிறது. செய்தி களையும் அரசியல் பிரச்சாரத்தையும் அது தன்வசம் மட்டுமே முற்றுரிமையாகக் கொண்டிருந்தது. ஆனால், தினாமேன் சதுக்கத்தில் மாணவர்கள் மேற்கொண்ட மாபெரும் கிளர்ச்சிக்குப் பின் அரசியல் மாற்றத்தை முன்வைக்காமல் (மக்களாட்சி) பொருளாதார மாற்றத்திற்கு ஆதரவு தெரிவித்தது.

அதனால், சீனத்தின் கொள்கைப் பிடிப்புடைய முற்றுரிமை நசுங்கத் தொடங்கியது. இதற்குத் துணை போகிய கள்வன் யார் எனில் தொழில்நுட்பம்தான். மழைக்காலக் காளாண்கள், ஈசல் போல இன்று செயற்கைக்கோள்கள் முளைத்துவிட்டன. *பிபிசி* செய்திகள் முதல் *எம்டிவியில்* மைக்கேல் ஜாக்சன் நிகழ்வு வரை கண்டுகளிக்கத் தொடங்கிவிட்டனர். சீன நாட்டு நிகழ்ச்சிகளைத் தவிர மற்ற நிகழ்ச்சிகளைக் காணக் காவல்துறை அனுமதி வேண்டுமென்று கட்டுப்பாடு விதிக்கப்பட்டது. அரசு சார்பில் வெளிவந்த இதழ்களில் வெளிநாட்டு நிகழ்ச்சிகள் பாலியல் சார்ந்தவை என்றும் அரசியல் அளவில் கருத்து மாறுபாடுகள் விளைவிப்பவை என்றும் விளம்பரப்படுத்தப்பட்டது.

ஆனால், மின்னணுக்களின் பயண வழியை யாராலும் தடுக்க முடியாது என்ற நிலையில் சீனர்களுக்குப் புதிய வாயில்கள் திறக்கப்பட்டன. தொலைக்காட்சிக் கருவிகளை விற்பனை செய்தவர்கள், காவல் துறையினர் உங்களிடம் வந்து எந்த நிகழ்ச்சிகளைப் பார்க்கிறீர்கள் என்று கேட்டால், 'நான் சீன மையத் தொலைக்காட்சி மட்டுமே பார்க்கிறேன் என்று கூறவும்' என விற்பனை செய்தார்களாம். இவ்வாறு ஒருவர் கூறினால் அது பொய் என்பதைப் போலீசார் உணர முடிந்தாலும் வெளிநாட்டு நிகழ்ச்சியைப் பார்த்திருப்பீர்கள் என்று அவர் வாதிடமுடியாது. ஆக, போலீஸ் கண்காணிப்பு மிகுந்த சீன நாட்டில்கூட மின்னணு யுகத்தின் ஆக்கிரமிப்பையும் வெற்றியையும் தடுத்து நிறுத்த முடியவில்லை. தொழில்நுட்ப ஆக்கிரமிப்பால், உலகமே ஒன்றிணைந்து ஒரு சிறு பரிச்சயமுள்ள கிராமமாகச் சுருங்கி விட்டது.

மின்னணு வழியில் ஏற்பட்ட இத்தகவல் தொடர்புப் புரட்சி மூன்றாவது பெரும் புரட்சியைக் குறிப்பதாகும். ஒலிபரப்பும் முறையிலிருந்து இப்புரட்சி தொடங்குகிறது. இந்த மூன்றாவது

பெரும் புரட்சியில் ஒருவழித் தொடர்பு, இருவழித் தொடர்பு இரண்டுமே சாத்தியமாக்கப்பட்டன. தொலைபேசி, கணினி வழியிலான தொடர்புகளுடன் (மின்அஞ்சல், குரல் தகவல், இணையதளக் கலந்துரையாடல் போன்றவை), இருவழித் தொடர்பு முறைகளும் (*வாக்கி-டாக்கி*, செயற்கைக்கோள் வானொலி) உருவாயின. இதில் நாம் மற்றவருடன் தொடர்பு கொள்ளலாம், அவரும் நம்முடன் தொடர்புகொள்ள முடியும்.

ஆனால், *டெலிகிராஃப்*, பழைய வானொலி, இன்றைய தொலைக்காட்சி, *ஆடியோ-வீடியோ*, சாதாரண மின்அஞ்சல், தொலைவரி போன்றவை யாவும் ஒருவழித் தொடர்பு முறைகளாக உள்ளன. ஆக, மின்னணுத் தொடர்பு முறைகள் இரண்டு நிலைகளில் பரிணமித்திருந்தாலும் இவற்றிற்கிடையே பொதுத்தன்மைகள் பல உண்டு. இப்பொதுத்தன்மைகள் மற்ற ஊடகங்களிலிருந்து மாறுபட்டவையாகும். சில முதன்மையான பொதுத்தன்மைகள் வருமாறு:

1 தீவுகளாகவும் திட்டுக்களாகவும் மிகவும் தொலை தூரங்களில் தனித்தனியாக உள்ளவர்களைக் காலம் வீணாகாமல் ஒரே நேரத்தில் இணைக்கக்கூடியவையாக இவை அமைகின்றன. சிதறலான புலப்பெயர்வுச் சூழலாகிய நிலையில் பல கண்டங்களுக்குச் சென்று வேலை பார்க்கும் நபர்களுடன் தொடர்புகொள்ளும் இன்றைய இந்தியர்களின் எதார்த்தத்தை இங்கு நினைவுபடுத்திக் கொள்ளலாம்.

2 பழங்காலத்தில் நேருக்குநேர் உறவாடியபோது ஏற்பட்ட அன்னோன்ய உணர்வுகளை இப்போது கண்டம் விட்டுக் கண்டம் சென்று பிரிந்திருக்கும் சூழலில், மின்னணுத் தகவல் தொடர்பு அத்தகைய உணர்வு நிலையை வெளிப்படுத்துவதற்கு உதவுகிறது.

எந்த ஒரு தொழில்நுட்பமும் ஒருவரிடமிருந்து மற்றவரைப் பிரிப்பதற்கு வெகுவாகவே பங்களித்து வந்துள்ளது என்பதை அறிவியல் பற்றிய மார்க்சியத் திறனாய்வு நீண்டகாலமாகப் பரிசோதித்து நிரூபித் துள்ளது. இங்குப் பிரிப்பது என்பது குழுவிலிருந்து தனிமைப்படுத்துவதையும், சமூகத்தில் படிநிலைப்படுத்து வதையும் குறிக்கிறது. இணையதளக் கலந்துரையாடல், கைபேசி, மின்அஞ்சல், குரல் தகவல் போன்ற வசதிகளை மேட்டிமைக் குடியினரே பயன்படுத்த முடியும் என்ற வர்க்கக் கட்டுப்பாடு இருந்தாலும், தொலைபேசியானது சாதாரண மனிதனும் பயன்படுத்தமளவிற்கு ஜனநாயகப்

பட்டிருக்கிறது. பேருந்து நிலையங்களிலும் இரயில் நிலையங்களிலும் பொருத்தப்பட்டிருக்கிற தொடுதிரை தகவல் கணினி எல்லோருக்கும் இலவசம் எனினும், இதனைப் பயன்படுத்தும் திறனை அறியும் நிலையில் இத்தொழில்நுட்பம் மக்களை வர்க்கப் பாகுபாடாகப் பிரித்தே வைக்கிறது. எனினும், இன்றைய மின்னணுப் புரட்சியில் எல்லா எல்லைகளையும் தாண்டி உலகனைத் தும் தொடர்புகொள்ளக்கூடிய தொலைபேசி மட்டுமே அதிக அளவு ஜனநாயகத் தன்மையைப் பெற்றிருக்கிறது.

3 மின்னணுப் புரட்சியின் அடுத்த பொதுத் தன்மையை நோக்கும்போது, அது ஓரிடத்தில் நிகழும் நிகழ்வினை அந்த நேரத்தில், அந்த இடத்தில் கூடியிருப்போர் மட்டுமே கண்டுகளிக்கக்கூடிய நிலையை மாற்றி நேரடி ஒலிபரப்பு முறையில் உலகனைத்துமுள்ளவர்கள் காணும் சூழலை ஏற்படுத்தியுள்ளதால் இது பண்பாட்டுத் தளத்தில் அனைத்துப் பண்பாடுகளையும் கடந்து செல்கிற (transcultural process), எல்லாப் பண்பாட்டினருக்கும் பரிச்சயமாகிற பரவலாக்கத்தை அடைகிறது. மேலும், உலகம் முழுவதும் சிதறலாகக் குடியேறியுள்ள மொழிவழி இனத்தாரை ஓரினப்படுத்துகிறது. மகாமகம் முதல் திருவண்ணாமலை தீபம் ஊடாக, தமிழ்ச் சினிமா கலைஞர்கள் நடத்தும் சிங்கப்பூர் கலை விழா, லண்டன் கலை விழா வரையிலான நிகழ்வுகள் உலகத் தமிழர்களைச் சென்று சேருகிறது. இது ஒரு தமிழ் transculture நிகழ்வாகும்.

மேற்கூறிய மின்னணு ஊடகங்களில் பண்பாட்டுச் சார்புடைய பொதுத்தன்மைகளை நோக்கும்போது மின்னணு ஊடகம் பண்பாட்டின் ஊடகமாகவே பெரிதும் பரிணமித்திருக்கிறது. இது இதற்கு முந்தைய ஊடகங்களைவிட இடம், காலம், இனம், மொழி, நாட்டு எல்லைகளையெல்லாம் கடந்து இணைக்கும் தன்மையைக் கொண்டிருக்கிறது. மேலும், இது வெகுஜனத் தன்மையை மேன்மேலும் அதிகப்படுத்தி வந்திருக்கிறது. பெருமளவு ஜனநாயகத் தன்மையையும் விரிவுபடுத்தியிருக்கிறது.

அச்சு ஊடகமானது புலவர்களின் வாய்மொழி மரபின் அதிகாரத்தைக் கட்டுடைத்து, பரவலாக்கத்தையும் ஜனநாயகத் தன்மையையும் விரிவாக்கியது என்றால், மின்னணு ஊடகம் அதனை மேலும் ஜனநாயகப்படுத்தியுள்ளது. அச்சு நூல்கள், நாளிதழ்கள் படித்தவரால் மட்டுமே அணுகப்படுவது. மேலும், எழுதுதல்வழி நிகழக்கூடிய தகவல் தொடர்பானது முறைசார்ந்த படிப்பை மையமிட்டது. படித்தவர்களால் மட்டுமே நுகர முடியும்.

ஆனால், இன்றைய மின்னணு ஊடகமானது எழுதும் திறனை மையமிடுவதில்லை. குறிப்பாக, தொலைக்காட்சியும் தொலைபேசியும் மிகக் குறைந்த திறன் பெற்றிருக்கும் எந்த ஒரு நபராலும் பயன்படுத்தக்கூடியவை. பேசும் திறன் கொண்ட, கேட்கும் திறன் கொண்ட அனைவரும் பயன்படுத்தக்கூடிய ஊடகமாக மாறியிருப்பது இன்றைய தகவல் தொழில்நுட்பத்தின் முதன்மையான படிமலர்ச்சியாகும்; அசுர வளர்ச்சியாகும். மின்னணு ஊடகங்கள் வழி பண்பாட்டுப் புரிதல்களை ஏற்படுத்த முயலும்போது, சமூகத்தின் அமைப்பும் அதனுள் பகுதிகளாக அமைந்திருக்கும் சமூகக் குழுக்களின் பாகுபாடுகளும் எவ்வாறு தகவல் தொடர்போடு உறவுபெறுகின்றன என்பது ஆராய்வதற்குரியது.

இன்றைய தொலைத்தொடர்பு ஊடகத்தில் கணினித் தொழில்நுட்பமும் பிற மின்னணுத் தொழில்நுட்பங்களும் எளிய மக்கள் வரை எளிமையாக சேரும் வண்ணம் உற்பத்தி–நுகர்வு முறையில் கடன் வசதியுடன் விரிவாக்கம் செய்யும் வகையில் கட்டமைப்பு உருவாக்கப்பட்டிருக்கிறது. கடன் எல்லோருக்கும் கிடைப்பதற்காகவே வட்டிவீதம் பெருமளவு குறைக்கப்பட்டு வருகிறது. இன்றைய தொழில்நுட்பத்தின் சாதனையில் ஒன்றைக் குறிப்பிட்டுச் சொல்லவேண்டுமாயின், ஒரு இடத்திலுள்ள கருவியை இருந்த இடத்திலிருந்தே இயக்கும் வாய்ப்பினை முக்கியமாகச் சொல்லலாம். அதுபோல, எந்தப் புயலிலும் தடங்கலின்றி ஒலிபரப்பைத் தொடரும் இணைய வானொலி இதன் வேறொரு நீட்சியாகும்.

இவ்வகை அமைப்பாக்கத்தைக் கொண்டுள்ள தொடர்பு ஊடகம் பண்பாட்டுத் தளத்தில் நிகழ்த்தும் புறநிலை அமைப்பாக்கங்களும் நம் கவனத்திற்குரியவை. இன்றைய வாழ்வு முறை என்பது தகவல் யுகமாக உள்ளது; செய்திகள் 24 மணிநேரமும் ஒளிபரப்பாகின்றன. இதற்கெனத் தனித்தனி அலைவரிசைகள் பெருகி வருகின்றன. இந்நிலையில் பெருந்திரளாக உருவாகியுள்ள வெகுஜனச் சமூகத்தில் ஏறக்குறைய ஒவ்வொரு நபரும் மின்னணுத் தகவல் பெறுபவராக மாறிவருகின்றார். பிம்பங்களாகவும் குறியீடுகளாவும் கருத்துக்களாகவும் பொழுதுபோக்கு நிகழ்வுகளாகவும் தமிழ் ஊடகங்களை முழுவதும் நிரம்பிக் கொண்டிருக்கிற சினிமா நிகழ்வுகளாகவும் இவை வெகுஜன மக்களைத் தகவல் சூழலுக்குள் சிக்கவைக்கின்றன. மின்னணு யுகத்தின் இப்புரட்சிப் போக்கு, மக்களிடம் ‘பொதுக் கருத்து’ ஏற்படுவதை முன் எப்போதும் இல்லாத அளவிற்கு விரைவுபடுத்தியுள்ளது. ஒரு நிகழ்வு குறித்துப் பல ஊடகங்கள்வழிச் செய்திகள் உடனடியாக 24 மணி நேரமும் பரப்பப்படுகின்றன. இதன்வழி மக்களிடம் விரைந்து நிகழும் பொதுக் கருத்தினைப் பயன்படுத்திக்

கொள்ளப் பல தரப்பினரும் இன்று முனைப்புடன் செயல்படு கின்றனர். அரசியல், சமயம், கல்வி, வணிகம் சார்ந்த தகவல் திணிப்புவழி ஏற்படும் 'பொதுக் கருத்து' உருவாக்கம் இன்றைய பண்பாட்டு அசைவியக்கத்தின் அடிப்படை ஒழுங்குமுறைகளைப் பேணுவதில் தாக்கத்தை ஏற்படுத்துகின்றது.

கைது செய்யப்பட்டு நீதிமன்றங்களுக்கு வரும் தலைவர்கள் மின்னணு ஊடகத்தின்வழி கொடுக்கும் பேட்டிகளும் அறிக்கை களும் அவர்களின் கட்சியினரையும் தொண்டர்களையும் ஊக்கப் படுத்துகின்றன. தகவல்களை வடிவமைப்பதின் வாயிலாக ஒரு மாற்றுக் கருத்து நிலையையும் உருவாக்க முடிகிறது. சதாம் உசேன், பின்லேடன், புஷ் உள்ளிட்ட சமகாலப் பிரபலங்கள் குறித்த பொதுக் கருத்து மின்னணு ஊடகங்கள் வாயிலாக விரைந்து நிகழ்ந்துள்ளது.

சமகாலப் பண்பாட்டில் மின்னணு யுகம் செலுத்திவருகிற தாக்கத்தைப் பார்க்கும்போது, சமூகங்களுக்கிடையே அவற்றின் தனித்துவங்களைக் காக்கும் சுற்றுச்சுவர்கள் பல காரணிகளால் காக்கப்பட்டாலும், மனரீதியான ஓர் ஓர்மையை மின்னணு வெளி முன்னெடுத்துச் செல்கிறது.

அச்சு ஊடகம் சமூகத்தின் தரப்பிரிவுகளையும் அவற்றின் வேறுபாடுகளையும் தக்க வைக்கின்றது. ஒவ்வொரு குழுவிற் கென்றும் தனித்தனியான நாளிதழ்கள், பருவ இதழ்கள், புத்தகங்கள், இன்ன பிற வடிவங்களில் அந்தந்தப் பிரிவினருக்கு ஏற்றபடி உருவாக்கப்படுகின்றன. இது ஒரு வகையான தர நிர்ணயம். இன்னொன்றைக் கவனிப்போம். காலங்காலமாகத் தத்துவ போதகர் கள், பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர்கள், அரங்கங்கள், தேவால யங்கள், பிற பண்பாட்டு நிறுவனங்கள் அமைந்த சில நகரங்கள் மட்டுமே பண்பாட்டுக்கான மையங்களாக இருந்தன. இவற்றி லிருந்து விலகிய ஊர்கள் விளிம்புநிலை மையங்களாகவே இருந்தன.

ஆக, அச்சு ஊடகம் தக்கவைத்து வருகின்ற தரப்பிரிவுகளும் சரி, மரபார்ந்த பண்பாட்டு நிறுவனங்கள் கட்டியமைத்த மையங்களும் சரி, இன்று அவை யாவும் மின்னணு யுகத்தால் மறையத் தொடங்கி விட்டன. மின்னணு ஊடகங்கள் தரப்பிரிவை நிர்ணயிப்பதில் மாற்று நிலையையே முன்னெடுத்துச் செல்கின்றன. கர்நாடக சங்கீத நிகழ்ச்சிகளை வேண்டுமானால் மிகச் சிறிய குழுவினர் ரசிக்க முடியும். ஆனால், சமூகத்தின் அனைத்துத் தரப்பினருக்கும் விருப்ப முடைய சமன்படுத்தப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளே பெரும்பான்மையாக அமைகின்றன. இன்று மிகவும் பெருகி வருகின்ற சேனல்களும் கேபிள்களும் நிகழ்ச்சிகளை மின்னணுப் பெரும்பாதையில் அடுக்கடுக்காய் விடுவதால் இதிலிருந்து தங்களுக்குப் பிடித்தமான வற்றைத் தேர்வு செய்யும் நுகர்வு வாய்ப்பே விரிவுபட்டுள்ளது.

இந்நிலையில், சமூகத்தின் படிநிலை அடுக்குகளின் எண்ணிக்கைக்கும் நுகர்வுத் தேர்வின் படிநிலை அடுக்குகளின் எண்ணிக்கைக்கும் பெரும் வேறுபாடு காணப்படுவதால் ஊடகங்கள் சமூகப் படிநிலையை நுகர்வுத் தளத்தில் மேலும் பல நுண் படிநிலைகளாக விரிவுபடுத்தியுள்ளன என்பதை அனுமானிக்கலாம்.

5 இணையச் சமூகம்

உலகளவில் இணைய தளத் தகவல் தொடர்பினால் மனித உறவுகளில் ஒரு புது வகையான அசைவியக்கம் கால்கொண்டு நிலைபேறாக்கம் பெற்று வருகிறது. ஒரு காலத்தில் முற்றிலும் புதி ய வகையாக, பிரபலமாகப் பேசப்பட்ட பேனா நண்பர்களைப் போல, அதற்குப் பின் அதே வகையில் சிலாகித்துப் பேசப்பட்ட தொலைபேசிச் சமூகம் போல, இன்று •இணையதளமானது, ‘இணையச் சமூகத்தை’ உருவாக்கியுள்ளது. பொதுவான நோக்கத்தையும் இலக்கையும் கொண்ட தனிமனிதர்கள் அல்லது குழுவினர் இணைய இதழ்கள் வழியாக, முகவரிப் பட்டியல் வழியாக, கலந்துரை அறை (chat room) வழியாகத் தொடர்புகொண்டு, அறிமுகம் பெற்று தொடர்ந்து தொடர்பை வளர்த்துக்கொள்கின்றனர். இவர்கள் சஞ்சரிக்கும் இடம் இணையமாக இருப்பதால் இவ்வெளி ‘இணைய வெளி’யாகவும், இவர்களின் சமூகம் ‘இணையச் சமூக’மாகவும் வரையறை பெறுகின்றன.

இணையச் சமூகம் சமகுரல் சமூகம் என வரையறை செய்யப்படுகிறது. இதில் ஒவ்வொருவருக்கும் சம அதிகாரம், சம வாய்ப்பு உண்டு. மானிடச் சமூகத்தில் காலங்காலமாகப் பேசப்பட்டு வரும் மேலாதிக்கமானது இணையச் சமூகத்திற்குப் பொருந்தாது. அண்டோய்னி கிராம்சி கூறுவது போல, அதிகாரமும் மேலாதிக்கமும் செலுத்துகின்ற சிறு குழுவினர், பெருந்திரளாக உள்ள வெகுஜனச் சமூகத்தின் ஆமோதிப்போடுதான் தங்கள் மேலாண்மையையும் அதிகாரத்தையும் செலுத்துகின்றனர். இதனைத் தக்க வைக்கும் நிலையில் அரசு இயந்திரம் செயல்படுத்தப்படுகிறது. ஆனால், இணையத்தின் வெளியில் அவ்வாறான மேலாதிக்கம் எழுவதில்லை. ஆகவே, மேலாதிக்கத்தாரின் வழக்காறுகளை மற்றவர்களிடம் பரிச்சயமாக்குதல், பரவலாக்குதல் என்னும் சூழல் திணிக்கப்படுவதில்லை. ஆனால், தகவல் தளங்களை உருவாக்குவதில் சில குழுவினர் முனைப்புடன் செயல்படுவதும் அவையே அப்பொருள் பற்றிய உண்மையான தகவல்கள் என்று கருத வைப்பதும் இதன்கண் நடைபெறும் நுண்அரசியலாகும். இணைய தளத்தில் எண்ணற்றவை தகவல் தளங்களே. நுகர்வோரின் தேர்விற்கேற்பத் தகவல் தளம் திறக்கப்படுகிறது. அத்தளத்தின்

வழக்காறுகள் திறப்பவரிடம் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தினால் மட்டுமே அது அசைவியக்கம் பெறமுடியும்.

இன்னும் ஒருபடி மேலே சென்று ஆராய்வோமானால் இணைய தளத்தில் தொடர்புகொள்பவரின் பால், வயது, மணமானவரா இல்லையா, எந்நாட்டைச் சேர்ந்தவர், எந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவர் போன்ற விவரங்களை எல்லாம் அவர் தரத் தயங்கும் பட்சத்தில் அவற்றை அறிய இயலாது. புனைப்பெயர் கொடுக்க முற்பட்டால் அவரைப் பற்றிய குறைந்தபட்ச உண்மையைக்கூட அறிய இயலாது. அதனால்தான், இணைய வெளியானது பால் இல்லா வெளி, அடையாளம் இல்லா வெளி (gender free zone, identity free zone) என்று பலவாறாக அடையாளம் பெறுகின்றது. இதிலிருந்து பண்பாட்டுத் தளத்தின் புரிதலை நோக்குவோமானால் நபரைவிடத் தொடர்பு கொள்ள விழையும் செய்திகளே முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. இதனால், மனித சமூகத்தைச் சேர்ந்த குடிமகன் (citizen) என்பதற்கு நேர்மாறாக இணைய சமூகத்தவர்கள் (netizen) ஆக மையமிழிந்து, வரலாறு இழந்து, சுயமிழந்து, அடையாளமிழந்தீ காணப்படு கின்றனர்.

இத்தன்மைகளைக் கொண்டதாகவே இன்றைய தொலைக் காட்சிகளில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டிருக்கும் நூற்றுக்கணக்கான விளையாட்டுக்கள் பலருக்கும் ஆர்வத்தைத் தூண்டுவனவாக இருக்கின்றன. எனினும், இது பழமையான சிறு வட்டாரத்தின் தனித்தன்மையை விடுவித்து உலகளாவிய பண்பாட்டை நோக்கி நம்மை இழுத்துச் செல்லும்போது அது மேலைப் பண்பாட்டுக் கூறுகளை நோக்கியதாக அமைவதே இதன்வழி ஏற்படும் ஆபத்தாகும். ஆனால், நுகர்வோரின் விருப்பத்திற்கேற்ப, ஏற்பற்ற கூறுகளைத் தவிர்க்க இயலும். இந்நிலையிலேயே மையத் தன்மையை இணையச் சமூகம் ஆதரிப்பதில்லை. அச்சு ஊடகத்தி லிருந்து மின்னணு ஊடகம் பல நிலைகளில் மாறியிருந்தாலும், எழுதுதல் என்பது இன்றுங்கூட ஒரு முதன்மையான ஊடகமாக இருந்து வருகிறது. இணையத்தளத்தில் வலம் வரும் கணக்கற்ற தகவல் தளங்கள் அனைத்தும் எழுத்துக்களாகவே உள்ளன.

இந்நிலையில், எழுதுதல் முறைக்கும் தகவல் தொடர்பு முறைக்குமான கருத்தியலை மாறுபட்ட அணுகுமுறையில் அணுக முயலும்போது இதன் தன்மைகளைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். அறிவுத் துறையில் ‘எழுதுதல்’ என்பதால் மட்டுமே நம் புரிதல் அனைத்தையும் எட்டிவிடமுடியும் என்ற கருத்து மின்னணு ஊடகத்தின் வருகைக்கு முன்னர் ஆதிக்கம் பெற்றிருந்தது. ஆனால், நவீனத்துவத்தின் ஒரு கூறாக வெளிப்பட்ட மின்னணு ஊடகங்கள் எழுத்து ஊடகத்தை முதன்மைப்படுத்தி, அதனை நடுநாயகமாக, மையமான இடத்தில் வைத்துப் போற்றியதைக் கட்டுடைத்தது.

பண்பாடு எனக்கூடிய பெரும் பரப்பில் மொழியும் அதன்வழி எழுதுதலும் ஒரு பகுதி மட்டுமே. மற்ற பகுதிகள் அனைத்தும் சேரும்போது மட்டுமே பண்பாடும் அதன் வழக்காறுகளும் முழுமை பெற முடியும் என்பது மின்னணு ஊடகங்கள் வந்த பிறகு உணரப் பட்டுள்ள கருத்தாகும்.

பண்பாட்டின் ஒரு பகுதியாக விளங்கும் மொழியும், அதன் வழி எழுதுதலும் எவ்வாறு பண்பாட்டை விளக்கும் முழுமுதலான ஊடகமாக முடியும் என்பார் மூாக் தெரிதா. பண்பாட்டில் எண்ணற்ற வழக்காறுகள் பேசா ஊடகமாகும். பொருள்சார் கூறுகளை மனதில் இருத்திப் பாருங்கள். அதனால்தான் மேரி டக்லஸ் 'நாம் பயன்படுத்தும் பொருள்கள் எல்லாம் உயிர் வாழ்க்கைக்கு அடிப்படையான தேவைகள் என்று எடுத்துக் கொள்ளக்கூடாது' என்பார். 'மற்ற பண்பாடுகளிலிருந்து நாம் வேறுபடும் வகையினை வெளிப்படுத்துவதற்கும் அதனை நிரந்தரப் படுத்துவதற்கும் அப்பொருள்கள் உள்ளன' என்பார். ஆக, பண்பாட்டில் பேசா வழக்காறுகளின் குறிகளே எங்கும் நீக்கமற நிறைந்திருக்கின்றன என்பதும் அவ்வகை வழக்காறுகளும் இணைத் தறியப்படும் போதே நம் புரிதல் முழுமையடையும் என்பதும் இங்கு அனுமானிக்கவேண்டிய கருத்துக்களாகும்.

மின்னணு ஊடகங்களில் இன்றைய வழக்காறுகள் அவற்றின் முழு உருவத்தோடும் உள்ளடக்கத்தோடும் வெளிப்படுவதில்லை. நாம் இதுவரை அறிந்து வைத்துள்ள மரபான வழக்காறுகள், அவை தொடர்பான பனுவல்கள் அல்லது கூற்றுகள் யாவற்றையும் அவற்றின் முழுமையோடு வெளிப்படுத்துவதால் மட்டுமே சமூகப் பொருண்மையைத் தோற்றுவிக்க முடியும் என நம்புகிறோம். இது ஒரு வகையில், டெரிடாவின் கோட்பாட்டுப்படி 'ஓர் அகராதி பொருண்மைக் கோட்பாடாகும்.' அகராதியில், வேறு சொற்கள் கொண்டு ஒரு சொல்லின் பொருண்மை வரையறை செய்யப் படுகிறது. மொழியில் சொற்கள் ஒன்றோடு ஒன்று ஏற்படுத்திக் கொண்டுள்ள உறவால் ஒரு சொல்லுக்கு இன்னொரு சொல்வழிப் பொருண்மை கூறுகிறோம். அதுபோல மரபான ஊடகத்தில், வழக்காறுகள் அதன் சூழல்களில் உறவு கொள்ளும்போது அதன் முழுமையான பொருண்மையை வெளிப்படுத்துகிறது என எண்ணுகிறோம்.

மின்னணு ஊடகங்கள் அடிப்படையில் ஒரு சிறிய மையத்தைத் தேடுவதில்லை. அவற்றின் பரப்பு மிக விரிந்தது. அதனாலேயே வழக்காறுகளின் பொருண்மையை அது பரந்த தளத்தில் அணுகு கிறது. புரபெசனல் கூரியர் விளம்பரத்தைப் பலர் தொலைக்காட்சி யில் பார்த்திருக்கக்கூடும். கழைக்கூத்தாடி கம்பிமேல் கடந்து சென்று உரிய நேரத்தில் அப்பொருளை உரியவரிடம்

சேர்ப்பிக்கிறார். இவ்விளம்பரம் ஒரு divided sign structure ஆக மாற்றப்பட்டிருக்கிறது. மரபான வழக்காறான கழைக் கூத்தாட்டம் ஒன்றின் முழுமையிலிருந்து ஒரு சிறு கூறினை மட்டும் தேர்வு செய்து கொண்டு அதனை இன்றைய வணிகத்தின் நேர்மையை விவரிக்கும் இன்னொரு சிறு கூறோடு இணைத்து ஒரு முழுமையை, ஒரு மின்னணு வழக்காற்றினை உருவாக்கியுள்ளனர். இவ்வாறு எண்ணற்ற எடுத்துக்காட்டுகளைக் கூறிக்கொண்டே செல்லலாம்.

இன்று மின்னணு ஊடகம் மிகப் பெரும் ஆதிக்கம் செலுத்துகின்ற மேலைப் புலத்தில் சமூக வாழ்வின் தன்மையிலிருந்து இதனை நோக்கவேண்டும். மேற்கத்திய நாடுகளில் கடந்த அரை நூற்றாண்டுக் கால வாழ்வென்பது மனித இனத்தவர் முன் எப்போதும் இல்லாத அளவிற்கு ஓரிடத்திலிருந்து இன்னொரு இடத்திற்குப் புலம்பெயர்தலும், மீண்டும் பழைய இடத்திற்கு வந்து திரும்புதலும், கட்டாய இடமாற்றம் என்ற வகையில் மக்களின் சுழற்சி முறை மிகுந்துவிட்ட காலமாகும். அடுத்து, தகவல் தொடர்பினால் தொடர்புப் புரட்சி மிகுந்துவிட்ட காலமாகும். மேலும், பிற தொடர்புச் சாதனங்கள்வழி ஒவ்வொரு கணமும் ஏராளமான படிமங்கள், பிம்பங்கள், கருத்துக்கள் ஆகியவற்றின் தாக்கத்தைப் பெறுகின்ற காலமாகும். இவை யாவற்றுக்கும் மேலாக, உலகில் ஒரு எல்லையில் உள்ள பண்பாடுகள் மறு எல்லையில் உள்ள பண்பாடுகளோடு நெருங்கிக் கலப்பதற்கான எல்லா வாயில்களும் திறந்துவிடப்பட்டிருக்கின்ற காலமாகும். பல பண்பாடுகளின் வினை புரிதல்கள் எப்போதுமில்லா அளவிற்கு மிகுதிப்பட்டு உலகமே ஒரு பரிச்சயமுள்ள சிறு கிராமமாகச் சுருங்கி வருகிறது. தமிழர்களும் இந்தியர்களும் எண்ணற்ற நாடுகளுக்குச் சிதறலாகப் புலம்பெயர்ந்து வாழ்க்கை நடத்துகின்றனர்.

இவை உலகமயத்தின் போக்காக இந்தியச் சூழலையும் மாற்றி வருகின்றது. இன்றைய உலகமயத்தின் போக்கில் முதலாளித்துவ நுகர்வுப் பண்பாடும் உலகந்தழுவிய தகவல் பரிமாற்றமும் ஊடகங்கள்வழி கட்டிணைக்கப்படுகின்றன. இன்று ஊடகங்கள் தேசிய இன முற்றுரிமையை இழந்து, பன்னாட்டு ஊடகங்களின் நுழைவினால் மேலைத் தேயத்தின் நுகர்வுப் பண்பாட்டு முறையை வெகுவாக உட்செலுத்தி வருகின்றன. இதில் உலவும் வழக்காறுகள் பெரும் மாறுதல்களுக்கு ஆளாகின்றன. மேலும், ஊடகங்களின் ஒவ்வொரு வடிவமும் மற்ற வடிவங்களோடு இடைவினை புரியும் சூழலிலும் மாற்றங்கள் நிகழ்கின்றன. இதன்வழி பின்வரும் சில முதன்மையான மாற்றங்கள் நடைபெறுகின்றன.

மின்னணு ஊடகத்திற்குரிய வழக்காறுகளில் இன்று நமது சூழலை மிகவும் மாற்றம் செய்கிற வடிவமாக விளங்குவது, விடலைப் பருவ இளைஞர்களின் (Gay men) பாலியல் வேட்கையை

அளவு கடந்த பரப்பாக விரித்திருப்பதாகும். கட்டுத் திட்டம் ஏதுமற்ற இந்த நிலை மாறிவரும் நம்முடைய பழைமைச் சமூகத்திற்கு அப்படியே நேரடியாகக் கிடைப்பதென்பது இப்போதைய சூழலில் பன்முனைப்பட்ட பண்பாட்டுத் தாக்குதலாகும்.

ஒரு விடலைப் பருவ இளைஞர் குறைந்தது இன்னொரு விடலையரை மற்றவருக்கு அறிமுகப்படுத்தத் தவறுவதில்லை என்பதே இந்நிகழ்வின் முதன்மையான அசைவியக்கமாகும். வெரியர் எல்வின் முரியா பழங்குடிகளிடம் கண்டறிந்த இளையோரது பாலியல் வாழ்வுகூட எவ்வளவு ஒழுங்குமுறைக்கு உட்பட்டது என்பதை இணையவழி பாலியல் வாய்ப்புகளை ஒப்பிடும்போது உணரமுடியும்.

விடலையர்களின் பாலியல் வேட்கைகளுக்கு அதீத வாய்ப்பளிக்கும் இணையதளமானது காதலர்களுக்கு ஏற்புடைய தளமாகவே வடிவம் பெற்றிருக்கிறது. மானுடக் காதல் காலங்காலமாக வெவ்வேறு நிலைகளில் பரிணமித்து வந்திருந்தாலும், இக்கால இணையதளக் காதலர்களின் உரையாடலை தமது நூலில் (*A Lover's Discourse*, 1978) புகழ்பெற்ற அறிஞரான ரோலன் பார்த்தஸ் ஆராய்ந்துள்ளார். இவ்வாய்வு நாட்டார் வழக்காற்றியலைப் பொறுத்தவரை மொழித்தளத்தில் நடக்கும் ஒரு நவீன வழக்காறாகும். இடத்தாலும் உடலாலும் வெவ்வேறு இடங்களில் இருக்கும் காதலர்களின் உரையாடல் பனுவலானது மற்ற மொழித் தளங்களில் காணப்படுவதைக் காட்டிலும் கருத்துருவமான உடலாக மாறுகிறது என்பதை இரண்டு கருத்தாக்கங்கள்வழி (The Raised Arms of Desire, The Wide-open Arms; 1978 : 16) விளக்குகிறார். இணையவெளியாகிய இப்புதிய ஊடகத்தில் நிகழும் உரையாடலை (Internet Relay Chat– IRC) ஆராய்ந்த ரோலன் பார்த்தஸ், இவர்கள் அனைவரும் இதற்கு அடிமையானவர்கள் என்பதையும் நேருக்குநேர் பழகாத நிலையில், எதார்த்த வாழ்வில் எதிர்கொள்ளாத இவர்கள் அதீத உருவகங்களை மானிட உருவங்களோடு இணையத்தில் தினந்தோறும் முன்னெடுக்க விரும்புவதை மிக விரிவாக ஆராய்கிறார்.

உலகளாவிய நுகர்வுப் பண்பாடு

நாட்டாட்சிப் பகுதிகளைக் காலனி அரசுகளாகத் தொடர்ந்து ஆளமுடியாத மேற்கத்திய நாடுகள் காலனி நாடுகளுக்கு விடுதலை அளித்துவிட்ட நிலையில், அதனை ஒரு புவியியல் ரீதியிலான விடுதலையாக மட்டுமே மாற்ற விரும்பின. பொருளியல், பண்பாட்டியல் அளவில் தாராளமயமாக்கம், தனியார்மயமாக்கம், உலகமயமாக்கம் என்னும் வகையில் தங்கள் ஆதிக்கத்தை நிலைநாட்டி வருகின்றன.

பின்வரும் 10 மிக வலுவான பன்னாட்டு நிறுவனங்களின் பொருள்கள் கட்டப்பாடுடைய சமூக உற்பத்தி கொண்ட அமைப்பை ஒரு நுகர்வுப் பண்பாட்டுக்குரிய அமைப்பாக மாற்றி வருகின்றன.

1 கோகாகோலா	6 நெசில்
2 சோனி	7 டயோட்டா
3 மெர்சிடிஸ் பென்ஸ்	8 மெக் டொனால்டு
4 கோடக்	9 ஐபிஎம்
5 டிஸ்னி	10 பெப்சி கோலா

இவையனைத்தும் இந்தியாவிற்குள் நுழைந்த முறையும், இடைக்காலத்தில் ஏற்பட்ட தடைகளும், பின்னர் வணிக ஒப்பந்தம் மூலம் மீண்டும் உள்ளே நுழைந்த முறையும் முதலாளித்துவ நுகர்வுமுறையை ஒடுக்க முடியாததன் விளைவையே காட்டுகின்றன. இன்றைய நுகர்வுப் பண்பாடும் அவற்றுக்கான விளம்பரங்களும் நேருக்கு நேரான உறவோடு உற்பத்தி முறையில் பங்குபெறுகின்றன. இவ்விளம்பரங்கள் யாவும் மக்களின் வழக்காறுகளில் தங்களை இணைத்துக்கொள்கின்றன; அல்லது நவீன, புதிய வழக்காறாக இணைகின்றன.

முடிவுரையாகச் சில

உலகளாவிய மனித வாழ்விற்கும் தொழில்நுட்பத்திற்கும் ஊடகங்களுக்குமான அசைவியக்கத்தை நோக்கும்போது, மனித வாழ்வு தொடர்ந்து முதலாளித்துவத்தின் பிடியில் ஏற்றத் தாழ்வுகளைத் தக்க வைத்துக்கொண்டும் வளர்த்துக்கொண்டும் வருகிறது. காலனி ஆதிக்கக் காலமாகிய 1820ஆம் ஆண்டில் பணக்காரனுக்கும் ஏழைக்குமிடையே வருமான வேறுபாடு 3:1 என்ற விகிதாச்சாரத்தில் இருந்தது. பனிப்போர் காலமாகிய 1950இல் அது 35:1 எனவும், உலகமயத்தின் தொடக்கமாகிய 1972இல் அது 72:1 எனவும் உயர்ந்தது.

மேலும் ஒரு புள்ளி விவரத்தைக் காண்போம். மிகவும் உயர்ந்த தொழில்நுட்பமாகக் கருதப்படும் இணையதளத்தை எடுத்துக் கொண்டால் ஐக்கிய அமெரிக்காவில் அதனைப் பயன்படுத்தும் ஒருவருக்கு ஆகும் செலவு அவரது மாத வருமானத்தில் 1.2 சதவீதம் ஆகும். அதுவே, வங்க தேசக் குடிமகனுக்கு அவரது மாத வருமானத்தில் 191 சதவீதமாகவும், நேபாளத்தில் 278 சதவீதமாகவும் உள்ளது. இதனைக் காணும்போது புதிய தொழில்நுட்பம் மனித வளர்ச்சிக்கான ஒரு கருவி என்று நாம் நேர்மையுடன் கூறமுடியுமா?

உண்மையில் அளவுக்கதிகமாகத் தொழில்நுட்பமயமாக்குவது ஆபத்தான சமூகத்தையே உருவாக்குகிறது. எனினும், நாம் புதிய, நவீன, உயர் தொழில்நுட்பங்களைக் கைவிட முடியவில்லை.

ஆனால், உலகில் சில பழங்காலப் பாரம்பரியத் தொழில்நுட்பங்களைத் தொடருவது அவசியமாகிறது. மேலும், சில இடைநிலை, நடுத்தரத் தொழில்நுட்பங்களையும் விட்டுவிடாமல் பேண வேண்டியது அவசியமாகிறது. எல்லாத் தொழில்நுட்பங்களுமே ஒரு குறிப்பிட்ட சூழ்நிலையோடு தொடர்புடையவை, பொருத்தமானவை. அதாவது, இப்போதுள்ள அனைத்துத் தொழில்நுட்பங்களையும் நவீனத் தொழில்நுட்பத்தால் மாற்றிவிடாமல், தொழில்நுட்பப் பன்முகத் தன்மையை நடைமுறைத் தீர்வாகக் கொள்ளவேண்டும். ஒற்றைப் பண்பாட்டைப் போலவே ஒற்றைத் தொழில்நுட்பமும் ஆபத்தானதாகும்.

மின்னணு யுகத்தில் நாட்டுப்புறவியல் என்ற தலைப்பில் 2004 மார்ச்சு 15-16 நாள்களில், மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக நாட்டுப்புறவியல் துறை நடத்திய கருத்தரங்கில் வழங்கப்பட்டமையக் கருத்துரை.

நெறித்துணை நூல்கள்

1 Barthes, R. 1978. *A Lover's Discourse* (R. Howard, Trans.) New York: Hill & Wang.

2 Fischer, Claude S. 1992. *America Calling: A Social History of the Telephone to 1940.* Berkeley: University of California Press.

3 Fiske, John. 1987. *Television Culture.* London: Routledge.

4 Goody, Jack and Watt, Ian. 1963. 'The Consequences of Literacy'. *Comparative Studies in Society and History* 5 : 304-45.

5 Griswold, Wendy. 1994. *Cultures and Societies in a Changing World.* London: Pine Forge Press.

6 Jones, Steven, G.(ed.,) 1997. *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety.* London: Sage Publicatons.

7 Shields, Rob. 1996. *Cultures of Internet: Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies.* London: Sage Publications.

8 Skelton, Tracy and Tim Allen. 1999. *Culture and Global Change*: London: Rontledge.

நா. இராமச்சந்திரன்

ஜீவாவின் மொழிக் கொள்கை

தமிழ்நாட்டில் தமிழை ஆட்சி மொழியாக்குவதில் இன்னும் சட்டம் இயற்றவேண்டிய நிலையிலேயே நாம் இருக்கிறோம். ஒவ்வொரு முறையும் ஆட்சிமொழிச் சட்டத்தைப் புதுப்பித்துக் கொண்டே வரவேண்டிய நிலைதான் அரசுக்கு உள்ளது. தமிழ் பேசும் மாநிலத்தில் தமிழே ஆட்சி மொழி என்று அறிவிக்க வேண்டிய சூழ்நிலை இன்றும் நிலவுவதற்குரிய காரணம் என்ன? தமிழகத்தை ஆளுபவர்களுக்கும் இந்தியாவை ஆளுபவர்களுக்கும் தீர்க்கமான மொழிக் கொள்கை இல்லாமையே இதற்குரிய காரணம் என்பதை எளிதில் விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

விடுதலைக்கு முன்னும் பின்னும் மொழிக் கொள்கை குறித்துப் பல்வேறு மட்டங்களில் விவாதங்கள் நடைபெற்றுள்ளன. ஒரு மொழி பேசுவோர் இன்னொரு மொழியை ஆதிக்கம் செலுத்த நினைத்ததுண்டு. இதனால் பல போராட்டங்கள் நிகழ்ந்துள்ளன. மொழிவழி மாநிலம் பிரிந்த பிறகு இந்தியாவின் இணைப்பு மொழியாக இந்தியைக் கொண்டு வருவதற்கு மத்தியில் ஆட்சி செய்தோர் நினைத்தனர். இதனால், இந்தி எதிர்ப்புக் கிளர்ச்சி பல்வேறு கட்டங்களாக நிகழ்ந்தது. தமிழ் மொழி நெருக்கடிகளைச் சந்தித்தபோது தமிழ் ஆர்வலர்களும் அரசியல் கட்சியினரும் தொடர்ந்து விவாதங்களை மேற்கொண்டனர்.

பண்பாடு என்று சொல்லுகின்றபொழுது முதலில் இடம் பெறுவது மொழி. ஒரு குறிப்பிட்ட பண்பாட்டினரை அடிமைப் படுத்தவேண்டுமென்றால் அல்லது அழிக்கவேண்டுமென்றால் அக்குழுவினர் பேசும் மொழியினை முதலில் சிதைத்துவிடுவதை உலகம் தழுவிய அளவில் மேலாதிக்கத்தினர் மேற்கொள்ளுகின்றனர். பின்லாந்து தேசம் இக்கொடுமைக்கு ஆளானது. இலங்கையில் இக்கொடுமை நடைபெற்று வருகிறது. நீண்ட காலமாகவே தமிழ் மொழிக்குப் பல்வேறு வகையான சோதனைகள் வந்திருக்கின்றன. அவற்றையெல்லாம் தாங்கிக்கொண்டு தமிழ் மொழி இன்று வரை வளர்ந்து நிற்கின்றது.

பொதுவுடைமைக் கட்சி மொழிக் கொள்கை குறித்துத் தெளிவான நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டிருந்தது. அக்காலத்தில் தெளிவான மொழிக் கொள்கை உடையதாக அக்கட்சி விளங்கியது என்பதை ஜீவாவின் உரைகளிலிருந்தும் எழுத்துக்களிலிருந்தும் நாம் கண்டுணரலாம்.

ஜீவா அடிப்படையில் மொழியியல்வாதி அல்லர். மொழியியல் வாதியின் நுட்பத்துடன் அரசியல்வாதியாகிய ஜீவா மொழிக் கொள்கை குறித்த தமது சிந்தனையை முன்வைக்கிறார்.

பாரதியார் காலத்தில் நீலகண்ட சாஸ்திரி எவ்வாறு வரலாற்றையும் அறிவியலையும் போதிப்பதற்கும் எழுதுவதற்கும் உரிய மொழி ஆங்கிலம் மட்டுமே என்று பேசினாரோ, அது போலவே ஜீவாவின் காலத்திலும் சிலர் பேசினார்கள். அவர்களில் டாக்டர் லட்சுமணசாமி முதலியார், சர். சி.பி. ராமசாமி அய்யர், ராஜா சர் முத்தையா செட்டியார், ஆர்.வி. கிருணையர், ராஜாஜி போன்றோர் குறிப்பிடத் தக்கோராவர். ஜீவா பின்வருமாறு எழுதுகிறார்: "அண்மையில் நமது மதிப்புக்குரிய கல்வி நிபுணரான டாக்டர் லட்சுமணசாமி முதலியார் தமிழ் நாட்டில் விஞ்ஞானத் துறையிலும் மருத்துவத் துறையிலும் ஆங்கிலம் நீடித்து நிலைத்திருக்கவேண்டுமென்ற கருத்தை வெளியிட்டிருக்கிறார். ராஜா சர். முத்தையா செட்டியாரும் கல்லூரிகள் ஆங்கிலத்திலேயே நடைபெறவேண்டும் என்கிறார்............அன்றிருந்த தமிழர்கள் அன்றைய நிலைமைக்குத் தக்கபடி சொற்களை உற்பத்தி செய்தனர். அதே போல் இன்றைய தமிழர்களும் இன்றைய வளர்ச்சிக்குத் தக்கபடி தமிழில் சொற்களை உற்பத்தி செய்ய முடியும். சிறந்த வேர்ச்சொல் தொகுதியும் அற்புதமான இலக்கண முறையும் கொண்டது நமது தாய்மொழியாம் தமிழ் மொழி. டாக்டர் நீரா. சீனிவாசன் போன்ற புதிய எழுத்தாளர்கள் சகல விஞ்ஞான உண்மைகளையும் தமிழில் கூற முடியுமென்று முன்வந்திருக் கிறார்கள். ஒரு சாதாரண யந்திரத் தொழிலாளியிடம் பேசிப் பார்த்தால் அவன் நவீனத் தொழில் முறை நுட்பங்களைத் தமிழில் அனாயாசமாக வெளியிடுவதைப் பார்க்கலாம். எத்தகைய பொருளாதாரப் பிரச்சினைகளையும் தமிழில் பேசவும் எழுதவும் வல்லவர் எண்ணிக்கை, தமிழர்களிடையில் பெருகி வருகிறது.....................'தமிழ் நாட்டில் தேசியக் கல்வி நடைபெற வேண்டுமாயின் அதற்கு அகர முதல, னகரப் புள்ளி இறுதியாக எல்லா விவகாரங்களும் தமிழ் பாஷையில் நடத்த வேண்டும் என்பது பொருள்' என்று பாரதி 'தேசியக் கல்வி' என்ற கட்டுரையில் குறிப்பிடுகிறார்..............டாக்டர் முதலியாருக்கும் 'ராஜா சர்'களுக்கும் இவர்களைப் போன்றாருக்கும் இந்த உண்மை தெரியாதோ என்னவோ." மொழிக் கொள்கையை அறிவியல் முறையில் வெளிப்படுத்தியதற்கு இன்னும் இதுபோன்ற எடுத்துக்காட்டுக்கள் பல கூறலாம்.

மேலும், "ராஜாஜி, லட்சுமணசாமி முதலியார், சர்.சி.பி. ராமசாமி அய்யர் முதலிய பெருமக்களிடமிருந்தே எதிர்ப்பு வந்துள்ளது. தமிழுக்குத் தகுதியில்லை என்று அவர்கள் பச்சையாகச்

சொல்கிறார்கள். ஆனால், அது உண்மையல்ல...............கிரீக், லத்தீன், பிரெஞ்சு, ஜெர்மன் முதலிய மொழிகளின் புலவர்களெல்லாம் டாக்டர் வின்சுலோ, கால்டுவெல், ஜி.யு. போப் அய்யர் முதலியோர் நமது தமிழின் திறத்தைக் கண்டு போற்றியிருக்கிறார்கள். சிறந்த மொழிகளிலெல்லாம் உள்ள தனிச் சிறப்புக்களையெல்லாம் தன்னகத்தே கொண்ட மொழி தமிழ் என்று வீரமாமுனிவர் போற்றியிருக்கிறார். அத்தகைய தமிழில் விஞ்ஞானத்தையும் தொழில்நுட்பத்தையும் சொல்லிக் கொடுக்க முடியாதா?...................... சர்.சி.பி.யும் லட்சுமணசாமி முதலியாரும் பல்வேறு துறைகளில் கோயில் கட்டிக் கும்பிடுமளவு மேதைகள். ஆனால், தமிழறியாதவர் கள். ஆனால், தமிழன் பெற்ற மக்கள். அவர்கள் அறிவு தமிழன் அறிவுதான். வள்ளுவன் அறிவுதான். ஆனால், தமிழில் முடியாது என்கிறார்கள்" என்று கடிந்துரைக்கிறார்.

பயிற்சி மொழியாகத் தமிழ்தான் தமிழகத்தில் இருக்கவேண்டும் என்பதை ஜீவா பல்வேறு சூழ்நிலைகளில் பல்வேறிடங்களில் வாதம் புரிந்திருக்கிறார். "மக்கள் ஜனநாயகம் என்றால் மக்கள் பங்குபெறும் முறையில் எல்லாம் இருக்கவேண்டும். ஆட்சி மொழியும் தாய்மொழியே என்று ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டது. இனி எல்லாத் துறைகளிலும் தமிழ்தான் இருக்கவேண்டும். கல்விச்சாலைகளெல் லாம் உயர் மட்டத்திலும், அதாவது கல்லூரியிலும் தமிழே இருக்கவேண்டும். குழி பறிக்க மாநிலக் கல்லூரிகளில் வேற்று மொழியை வைத்துவிட்டு ஆட்சிமொழி தமிழ்தான் என்று பாசாங்கு புரிவதில் அர்த்தமில்லை."

பயிற்று மொழியாகத் தமிழ்தான் இருக்கவேண்டும் என்பதில் ஜீவா கொண்டுள்ள உறுதிக்குப் பல்வேறு சான்றுகளை இன்னும் கூறலாம்.

அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகளைத் தாய்மொழியில் எழுதுவதே சிறப்புடையது என்பதை ஜீவா வலியுறுத்துகிறார். தரமிக்கக் கண்டுபிடிப்பாக இருக்குமானால் பிற மொழியினர் அதனைத் தங்களுடைய மொழிகளில் மொழிபெயர்த்துக்கொள்வார்கள் என்று வாதிக்கிறார். ஜெகதீஸ் சந்திரபோஸையும் சி.வி. ராமனையும் ஓரிடத்தில் ஒப்பிடுகிறார். "ஜெகதீஸ் சந்திரபோஸ், தான் கண்டறிந்த தாவர விஞ்ஞான உண்மையை வங்க மொழியில் எழுதினார். மற்றவர்கள் வணக்கத்துடன் தங்களுடைய மொழிகளில் பெயர்த்துக் கற்றுக்கொள்கிறார்கள். தமிழரான சி.வி. ராமன் உலகுபுகழ் விஞ்ஞானி. அவரும் அவர் கண்ட விஞ்ஞான சித்தாந் தத்தைத் தமிழில் எழுதியிருந்தால் தமிழிலிருந்து ஆங்கிலத்திலும் பிரஞ்சிலும் ஜெர்மனியிலும் மொழிபெயர்த்திருக்கமாட்டார் களா?" என்று கேள்வி எழுப்புகிறார். மிகக் குறுகிய காலத்தில்

தாஜிஸ்தான் நாட்டில் தாய்மொழியில் அறிவியலையும் தொழில்நுட்பத்தையும் போதிப்பதை எடுத்துக்காட்டுகிறார் அவர்.

தமிழ் ஆட்சி மொழியாக இருக்கவேண்டும் என்பதிலும் ஜீவா உறுதிமிக்கவராகத் திகழ்கிறார். உயர்நீதி மன்றத்தில் தமிழே இருக்கவேண்டும் என்றும், நாடாளுமன்றத்திலும் தமிழ் முழங்க வேண்டும் என்றும், அரசுப் பணியாளர் தேர்வு ஆணையத் தேர்வுகளைத் தமிழில் எழுதும் வாய்ப்புத் தரப்படவேண்டும் என்றும் இவற்றிற்காக அனைத்துக் கட்சியினரும் ஒன்றுபட்டுப் போராடவேண்டும் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். மேலும், "தமிழ் நாட்டில் சென்னை சர்க்காரின் ஆட்சி மொழி தமிழ் மொழியாக இருக்கவேண்டும். சட்டசபையில் தமிழ் மொழியே பேசப்பட வேண்டும். சர்க்கார் நிர்வாகம் பூராவும் போலீஸ் ஸ்டேஷன் முதல் கச்சேரி வரை தமிழ் மொழியில் நடவடிக்கைகள் நடைபெற வேண்டும். நீதிமன்றங்களிலும் பள்ளிகளிலும் பல்கலைக்கழகங் களிலும் விஞ்ஞானமும் தமிழ் மொழியிலேயே போதிக்கப்பட வேண்டும்.....•.........தமிழ் மொழியில் விஞ்ஞானத்தைப் போதிக்க முடியாது என்று சிலர் சொல்கிறார்கள். முடியும் என்று சொல்கிறது கம்யூனிஸ்ட் கட்சி. ஸ்புட்னிக் ஆங்கிலத்தில் பயின்றவர்களால் கண்டுபிடிக்கப்பட்டதா? அவர்கள் தாய்மொழியின் மூலம் விஞ்ஞானத்தைப் பயின்று அல்லவா ஸ்புட்னிக் கண்டுபிடித்தார்கள். விஞ்ஞானத்தைத் தாய்மொழியில் போதித்தால் இந்தக் கூட்டத்தில் உள்ள பல மாணவர்கள் வருங்காலத்தில் விஞ்ஞானிகளாக வரமாட்டார்கள் என்று யாரும் கூற முடியுமா?" என்று மதுரையில் நடைபெற்ற கூட்டமொன்றில் கேட்கிறார் அவர்.

தமிழகத்தில் இயங்கும் மத்திய அரசு அலுவலகங்களும் தமிழ் மொழியிலேயே நடத்தப்படவேண்டும் என்ற கம்யூனிஸ்ட் கட்சியின் வாதத்தை மிகத் தெளிவாக ஜீவா பின்வருமாறு எடுத்தியம்புகிறார்: "தமிழ் நாட்டில் இருக்கும் மத்திய சர்க்காரின் இலாகாக்கள் தமிழ் மொழியில் நடத்தப்படவேண்டும் என்றும் பார்லிமெண்டு எப்படி நடத்தப்படவேண்டும் என்றும் கம்யூனிஸ்ட் கட்சி தனது அபிப்பிராயத்தை உங்கள் முன்னால் வைக்கிறது. பார்லிமெண்ட் தமிழ் நாட்டுப் பிரதிநிதி, உதாரணமாக கே.டி.கே. தங்கமணி பார்லிமெண்டில் மதுரைத் தொகுதியின் நிலைமையைத் தமிழில் பேசினால் அந்த விஷயங்கள் எல்லா பார்லிமெண்ட் மெம்பர்களும் தெரிந்துகொள்வதற்கு அவரவர்கள் தாய் மொழியில் மொழி பெயர்க்கப்படவேண்டும். ஒவ்வொரு மொழி பேசுவோர்க்கும் இந்த உத்தரவாதத்தை மத்திய சர்க்கார் அளிக்கவேண்டும். சுப்ரீம் கோர்ட் தீர்ப்புகள் எல்லா மொழியிலும் கிடைக்கச் செய்யவேண்டும்."

ஆங்கிலத்தை ஆதரிப்பவர்களைத் தமது பாணியில் ஜீவா நையாண்டி செய்கிறார். அதே வேளையில் கூர்மையான

வாதத்தையும் ஆதாரங்களுடன் முன்வைக்கிறார்: "நம் நாட்டில் உலகப் பெரியோர்கள் என்று சொல்லப்படும் ராஜாஜி, சி.பி. ராமசாமி அய்யர், தமிழவேள் என்று சொல்லப்படும் பி.டி. ராஜன், ரத்தினசாமி, உலகப்புகழ் கல்விமான் ல மணசாமி முதலியார் போன்றவர்கள் தரணியில் அணிவகுத்து நிற்கிறார்கள். அவர்களுடைய தீர்க்க தரிசனத்தாலும் அனுபவத்தாலும் என்ன சொல்கிறார்கள் தெரியுமா? 'என்றும் ஆங்கிலம், இந்தி கூடாது' (Ever English, Never Hindi) என்று ஒரு போடு போடுகிறார்கள்" என்று கூறிவிட்டு, மகாகவி தாகூர் காந்தியடிகளைப் பற்றிக் கூறியதைக் குறிப்பிடுகிறார். காந்தியடிகள் அரசியலுக்கு வருவதற்கு முன் பலர் சுதந்திரத்தைப் பற்றிப் பேசினார்கள். அவர்களெல்லாம் ஆங்கிலத்தில்தான் பேசினார்கள். ஆனால், காந்தியடிகளோ ஆங்கிலத்தில் பேசினால் மக்களுக்குப் புரியாதென்று அவர்கள் பேசும் மொழியிலேயே பேசினார். மக்களும் புரிந்து கொண்டார்கள். அதனால் காந்தியடிகளைத் தாம் வணங்குவதாகத் தாகூர் கூறினார்.

சுதந்திர இந்தியாவில் மத்திய அரசின் தவறான மொழிக் கொள்கையே இந்தி எதிர்ப்புக்கு முக்கியமான காரணம் என்பதை ஜீவா பல்வேறிடங்களில் வலியுறுத்துகிறார். பாரதப் பண்பாட்டிற்கு இந்திதான் என்று இந்தி வெறியர்கள் கூறிக்கொண்டு இந்தியை ஆட்சி மொழி ஆக்கியுள்ளனர் என்பதையும் அவர் கூறுகிறார். அரசியல் சட்டத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுள்ள 14 மொழிகளுக்கும் மத்திய அரசு பாதுகாவலனாக இருக்கவேண்டும் என்பதை ஜீவா வலியுறுத்துகிறார். "பிரிட்டீ ஆட்சியிலிருந்து விடுபட்டு அரசியல் சுதந்திரம் பெற்று நாமே இப்பொழுது ஆட்சி செலுத்துகிறோம். இன்றைக்கு நமது தொழில் வளர்ச்சி ஏற்படவேண்டும் என்று சொல்லுகிறோம். நமது நாடு பழைய கட்டத்திலிருந்து சீரமைப்புச் செய்யப்படவேண்டும். இந்தத் தேசச் சீரமைப்பில் மொழிக்கு முக்கியத்துவம் உண்டு என்று கம்யூனிஸ்ட் கட்சி கருதுகிறது" என்று தெளிவுபடக் கூறுகிறார்.

ஆர்.வி. கிரு ண அய்யர் 'தமிழ் நாட்டிலும் ஆங்கிலம்தான் ஆட்சி மொழியாகவேண்டும்' என்று கூறியதை ஜீவா, "தமிழில் ஆங்கிலத்தின் சில சொற்கள் இல்லை என்கிறார். நல்லறிவாளர் ஆர்.வி. கிரு ணய்யரைக் கேட்கிறேன். உங்களுக்குச் சில சொற்கள் தெரியவில்லை என்றால் அது தமிழ் மொழிக்கும் தெரியாது என்கிறீரா?" என்று கடுமையாக விமர்சிக்கிறார்.

தமது வாதத்திற்கு ஏற்றவாறு ரசிகமணி டி.கே.சி. மொழிக் குழு முன் சாட்சியம் அளித்ததை ஜீவா விவரிக்கிறார். தமிழ் பெரிது. விஞ்ஞானத்தைத் தமிழில் சொல்லிக் கொடுக்க முடியும் என்று டி.கே.சி. மொழிக் குழுவிடம் கூறினார். மொழிக் குழு உறுப்பினர்

கள், விஞ்ஞானத்தைத் தமிழில் சொல்லிக் கொடுக்க முடியும் என்று சொன்னால் *பிஸியாலஜி, ஜுவாலஜிக்குத்* தமிழில் எப்படிச் சொல்கிறீர்கள் என்றனர். அதற்கு டி.கே.சி. தமிழில் பிஸியாலஜி என்றே சொல்வோம் என்றார். இதுதான் தமிழா என்று மொழிக் குழு கேட்டது. அதற்கு டி.கே.சி., ‘இதுதான் ஆங்கிலமா?” என்று கேட்டுவிட்டு, *பிஸியாலஜி, ஜுவாலஜி* என்ற சொற்கள் இலத்தீன் மொழிச் சொற்கள் என்பதையும் ஆங்கிலத்திலும் அவற்றிற்குரிய சொற்கள் இல்லை என்பதையும் குழுவிடம் விளக்கினார்.

தமிழ் மொழியை வளப்படுத்துவதற்கு நல்ல இலக்கியங்களைப் புதிது புதிதாகப் படைக்கவேண்டும். அறிவியல், தொழில் நுட்பம் போன்ற பல்வேறு துறை நூற்கள் தமிழ் மொழியில் எழுதப்பட வேண்டும். கூடிய வரையில் தனித் தமிழ்ச் சொற்களே பயன்படுத்த வேண்டும். அதற்காகச் செயற்கையான சொற்களைப் புனையக் கூடாது. கலைச் சொற்களைத் தகுந்த மொழியாக்கம் செய்யப்படும் வரை அவ்வாறே பயன்படுத்தலாம் என்பன போன்ற ஆக்க வகையான கருத்துக்களையும் ஜீவா முன்மொழிகிறார். கோவையில் நடைபெற்ற தமிழ்நாடு கலை இலக்கியப் பெருமன்ற மாநாட்டில் ஜீவா வெளியிட்ட அறிக்கை வருமாறு: “சுந்தரம்பிள்ளை, மறைமலையடிகள் காலம் தொட்டு சில பல ஆண்டுகளாக வேகம் பாய்ந்து இருக்கிறது இந்தப் போக்கு. வட சொற்களோ திசைச் சொற்களோ தமிழில் கூடாது. எல்லாம் தமிழ்ச் சொல்லிலேதான் வேண்டும். இந்தப் போக்கால் லாபம் உண்டா? உண்டு என்பது என் கருத்து. இதனால், கூடுமானவரை தமிழ்மொழி வளர்வதற்கு ஆக்கமும் ஊக்கமும் கிடைக்கிறது. ஆனால், இதை அளவுக்கு மீறி மொழி வெறியை எட்டுமளவுக்குக் கொண்டு போகக்கூடாது. சமுதாயம் வளர்கையில், சமுதாய இயல்கள் வளர்கையில், பல மொழிகளிடையே உறவுகள் பலப்படுகையில், பரஸ்பரம் கொடுக்கல் வாங்கல்கள் ஏற்படத்தான் செய்யும். தமிழிலிருந்து வட மொழிக்கு ஆயிரம் சொற்கள் சென்றிருப்பதாகச் சொல்லப்படுகிறது. அதேபோல் வடமொழி, ஆங்கிலம், உருது, தெலுங்கு, டச்சு, பிரெஞ்சு முதலான மொழிகளிலிருந்தும் தமிழுக்குக் கிடைத்திருக் கின்றன. இது வளரும் ஒவ்வொரு மொழிக்கும் இயல்புதான். அதே சமயத்தில் அவசியமில்லாத இடத்தில் ஒரு மொழியைப் பலவீனப் படுத்தும் முறையில் வந்தாலோ தேவைக்கு மிஞ்சி வந்தாலோ, அவை மொழி வளர்ச்சிக்கு ஊறு விளைவிக்கும்..........ஆங்கிலம் இருந்து தீரவேண்டும் என்று ஒரு சாராரும் தமிழிலே முடியும் என்ற வைராக்கியத்தில் அனாவசியமாக நடப்பில் இருக்கும் தமிழ்மொழி மரபுக்குள் வந்துவிட்ட சொற்களை அகற்றி செயற்கையாகச் சொற்களைப் புனையும் ஒரு சாராரும் கிளம்பிவிட்டனர். இரு சாராரும் தவறு செய்கின்றனர் என்பதே என் கருத்து. மோட்டார்,

ஸ்புட்னிக் என்ற பொருட்களைக் குறிக்கும் திசைச் சொற்களைத் தமிழில் எடுத்துக்கொள்வதில் தவறில்லை. பிற மொழிகள் அப்படித்தான் வளர்ந்துள்ளன. கறி, இட்டலி என்ற சொற்களை ஆங்கிலம் எடுத்துக் கொள்ளவில்லையா? இதனால் ஒரு மொழி தேய்ந்து அழிந்துவிடுவதில்லை. கூடுமானவரைக்கும் எல்லாவற்றையும் தமிழிலே, அழகான தமிழிலே, எளிதாகப் புரியக்கூடிய தமிழிலே சொல்லவேண்டும். வேண்டாத இடத்தில் வலிந்து கொண்டுவருவது கூடாது என்ற முறையில் தனித் தமிழ்ப் போக்குச் சரியே." ஜீவாவின் இந்த அறிக்கை, அறிவியல் முறையினதாகவும் தமிழ்மொழியை வளப்படுத்துவதாகவும் இருப்பதைப் படிப்பார் உணரலாம்.

மொழியையும் பண்பாட்டையும் வளப்படுத்துவதற்கு நாட்டார் வழக்காறுகளைத் தொகுக்கவேண்டும் என்றும் ஜீவா குறிப்பிடுகிறார். தற்கால நாட்டார் வழக்காற்றியலாளர்கள் கூறும் முறையியலோடு வழக்காறுகள் தொகுக்கப்படவேண்டும் என்பது ஜீவாவின் கருத்து. நாட்டார் இலக்கியங்களையும் பண்களையும் முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்து திரட்டவேண்டும் என்பதை ஜீவா வலியுறுத்துகிறார். இவற்றின் பயனைத் தமிழ் மேதைகள் உணர்வதற்கு முன்பே வெள்ளைக்காரர்கள் உணர்ந்துகொண்டார்கள் என்பதையும் சுட்டிக் காட்டுகிறார். "சமுதாயத்தின் அடித்தட்டில் இருக்கிற பாமர மக்கள் – எழுத்தறிவு அருகியிருந்தும் பேச்சால் தமிழை வளர்த்துக் கொண்டேயிருக்கும் பாமர மக்கள் தங்களுடைய அனுபவத்தில் கண்ட உண்மைகளை, உணர்ச்சிகளை அப்படியே தாங்கி வருபவை இந்த இலக்கியங்கள். அந்த மண்ணிலிருந்து, அந்த வேகத்துடன், அப்படியே உயிர்கொள்வன அவை..............பாமரர் பாடல்களை அப்படியே எடுத்துத் திரட்டவேண்டுமேயல்லாது, இலக்கணச் சுத்தமாகத் திருத்த முற்படலாகாது. அது, அதன் தனி அழகை, தனி ஜீவனை அழித்துவிடும். மேலும், இடத்துக்கு இடம், மண்ணுக்கு மண் இவை வேறுபட்டிருக்கும். கலை இலக்கிய வளர்ச்சிக்குரிய வற்றாத ஊற்று இவை" என்று குறிப்பிடுகிறார்.

ஜீவாவைப் பின்பற்றிப் பேராசிரியர் நாவா தமது பல்வேறு கட்டுரைகளின் வாயிலாகவும் விவாதங்களின் வாயிலாகவும் தமிழால் முடியும் என்பதை வலியுறுத்தியுள்ளார். பயிற்று மொழிப் பிரச்சினை சிந்தனையுலகிலிருந்து விலகி, அரசியல் உணர்ச்சி வட்டங்களுக்குச் சென்றுவிட்டதால் ஆராய்ச்சி உலகிற்கு அதனைக் கொண்டுவருவதற்குப் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை முயற்சித்தார்.

பயிற்று மொழியாகவும் ஆட்சி மொழியாகவும் தமிழே செயல்படவேண்டும் என்ற கொள்கையுடன் தமிழை வளர்ப்பதில் அறிவியல் முறையிலான கருத்துக்களையும் சேர்த்துத் தமிழகம் முழுவதும் ஜீவா பரப்பியுள்ளார்.

நமது நாடு விடுதலை அடைந்த பின் இராதாகிருஷ்ணன் குழு (1948-49), ஏ.எல். முதலியார் குழு (1952-53), கோத்தாரி குழு (1964-66) போன்ற குழுக்கள் எல்லா மட்டங்களிலும் தாய்மொழியே பயிற்று மொழியாக இருக்கவேண்டும் என்பதை வலியுறுத்திய பின்னரும், ஆங்கிலமே எல்லா மட்டத்திலும் இடம்பிடித்துள்ளது என்பது வருந்துதற்குரியது. தாய்மொழி ஆட்சி மொழியாகவும் பயிற்று மொழியாகவும் இருக்கவேண்டும் என்பதைக் காந்தியடிகள் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் வலியுறுத்துகிறார். அவரைப் பின்பற்றுவ தாகச் சொல்லிக் கொள்ளும் ஆட்சியாளர்கள், அவரது மொழிக் கொள்கையைப் பின்பற்றாததே இச்சிக்கலுக்குக் காரணமாகும்.

ஜீவா நூற்றாண்டு விழாச் சிறப்புக் கட்டுரை

பா. ஆனந்தகுமார்

வயல்வெளிகளிலிருந்து ஆலைவெளிகளுக்குப் பயணமாகும் கதைசொல்லி : சு. தமிழ்ச்செல்வி

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டின் புதிய உதயத்தில் உழைக்கும் பெண்களின் உலகைத் தனது நாவல்களெனும் சாளரங்கள் வழி திறந்து காட்டியவர் சு. தமிழ்ச்செல்வி. பெண்ணியத்தையும் நாவல் எனும் வடிவத்தையும் தமிழ் உலகு சார்ந்த விஷயமாகக் கையாண்டு வரும் தமிழ்ச்செல்வியின் *மாணிக்கம், அளம், கீதாரி* எனும் நாவல்களின் வரிசையில் அண்மையில் சேர்ந்திருப்பது, *கற்றாழை* எனும் நாவல் (மருதா பதிப்பகம், சென்னை, பக். 400, விலை ரூ. 200). காவிரியாற்றின் தென்கரையில் உள்ள மருதம், நெய்தல் நிலச் சிற்றூர்களின் பின்னணியில் உழைக்கும் பெண்களின் வாழ்வைக் கருப்பொருளாகக் கொண்டு பின்னப்பட்டவைதாம் தமிழ்ச்செல்வியின் நாவல்கள். பெண்களின் சமூக வாழ்வியலையும் உள்மனவெளிகளையும் (வேளாண்மை, மருத்துவம்) குடும்பத் தொன்மங்களாக எடுத்துரைப்பது தமிழ்ச்செல்வியின் புனைகதையாக்கத்தில் குறிப்பிடத்தக்க ஓர் அம்சம்.

அளம் நாவலில் வடிவாம்பாளின் குடும்பப் புராணத்தை எடுத்துரைத்த தமிழ்ச்செல்வி, *கற்றாழை* நாவலில் பாக்கியத்தின் குடும்பப் புராணத்தை எடுத்துரைத்துள்ளார். கற்பகநாதர்குளத்தில் சண்முகத்திற்கு வாழ்க்கைப்பட்ட பாக்கியம், அவளது மூன்று மக்களான பூரணம், மணிமேகலை, வளர்மதி, பாக்கியத்தின் நாத்தனார் செகதாம்பாள், மணிமேகலையின் மகள் சத்யா, திருப்பூரில் மணிமேகலையின் வாழ்வில் எதிர்ப்படும் சிவகாமி, திலகா, கனியா, சென்சிலா ஆகியோரின் அகவுலகும் புறவுலகும் நாவலில் விவரிப்பிற்குள்ளாகின்றன. ஆயினும், மணிமேகலைதான் நாவலின் மையம். அவள்தான் நாவலின் தலைவி. நாவலில் இடம்பெறும் எல்லோருடைய வாழ்வும் மணிமேகலையின் வாழ்க்கைக் கண்ணியில் இணைத்தே தொடுக்கப்பட்டுள்ளன. மணிமேகலையின் வாழ்வு இதிகாசமாகவும் ஏனைய பெண்களின் வாழ்வு இதிகாசத்துள் இடம்பெறும் கிளைக்கதைகளாகவும் நாவலில் எடுத்துரைப்புச் செய்யப்பட்டுள்ளன.

மணிமேகலையின் சோகம் நிறைந்த வாழ்வே நாவலின் மைய இழையாக ஓடுகின்றது. மணிமேகலையின் வாழ்க்கை அவளது குடும்பத் தொன்மமாக – வரலாறாகச் சித்தரிக்கப்பட்டாலும், அது ஒட்டுமொத்த விவசாயப் பெண்களின் சமூக வரலாறாகவே காட்சி யளிக்கின்றது. மணிமேகலையின் வாழ்க்கை பேதைப் பருவத்தில் தொடங்கி, அவள் பேரிளம் பெண்ணாகி அவளது மகள் சத்யாவிற்கு மணம் முடிக்கும் வரை நாவலில் விவரிக்கப்பட் டுள்ளது. புல் அறுத்தல், எரு தட்டுதல், மாடு மேய்த்தல் எனப் பேதைப் பருவத்தில் தொடங்கும் அவளது உழைப்பு, அவளுக்கு மணமாகி அவளது மகளுக்கு மணமாகிய பின்னரும் ஓய்வு ஒழிச்சலின்றித் தொடர்கின்றது. சிறுமிப் பருவம் உடலை வருத்தும் உழைப்பு மிக்கதாக இருந்தாலும், நாவல், பனம் பழங்களைப் பொறுக்குதல், மீன் பிடித்துச் சுட்டுத் தின்னுதல் ஆகிய விளையாட்டு நிகழ்வுகளின் மூலம் இனிமையாகவே கழிகின்றது.

கடியோவ் கடியோங்...
நத்தேகரி.....புத்தாம் பூச்சி.....
ஆயிரகல நத்த.....
அள்ளி கொட்டிருக்கு
வந்து தின்னுட்டு ஓடியே பெயிருங்க

என நத்தையைப் போட்டு மீனிடம் வேண்டும் பாட்டும்,

பாப்பா வூட்டுல
பாலுஞ் சோறும்
வாங்கித் தாறன்
பத்திக்கோ பத்திக்கோ

என நெருப்பிடம் வேண்டும் பாட்டும் மணிமேகலையின் – அவளையொத்த சிறாரின் கள்ளங்கபடமற்ற கேளிக்கை நிறைந்த வாழ்வில் மகிழ்ச்சியை அள்ளித் தெளிக்கின்றன.

வேதாரண்யம், திருத்துறைப்பூண்டி வட்டாரக் கிராம மக்களின் வாழ்க்கை, சமூக அரசியல் இயக்கங்களோடு தொடர்புபடுத்தப் படாத நிலையில் *அளம்* நாவலில் விவரிப்புச்செய்யப்பட்டிருப்பது போன்றே இந்த நாவலிலும் விவரிப்புச் செய்யப்பட்டிருக்கின்றது. *அளம்* நாவலைப் போன்றே இந்த நாவலிலும் வெளிப்படையான கால அச்சு இல்லை. ஓரிடத்தில் எம்.ஜி.ஆர். படச்சுருளைப் பற்றிய குறிப்பு வருகின்றது. இன்னொரு இடத்தில் ஊராட்சித் தலைவர் தேர்தலைப் பற்றிய குறிப்பு இடம்பெறுகின்றது. திருத்துறைப் பூண்டி வட்டாரத்தின் இயற்கையும் அங்கு வேளாண் தொழிலில் ஈடுபடுவோரின் சமூகப் பொருளாதாரப் பண்பாட்டு வரலாறும் நாவலாசிரியரால் மிக நுட்பமாகப் பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ளன. வக்காப்புல், கரணகட்டைப்புல், அறுவாங்கட்டைப்புல் எனப் பல்வேறுபட்ட புல் வகைகளும் கொட்டைக் காய்ச்சி, சதைக்

காய்ச்சி, கோம்பைப்பனை, சப்பைப்பனை, ஓசந்தபனை, குள்ளப் பனை, சீனிப்பனை, காக்காகாய்ப்பனை எனப் பல்வேறுபட்ட பனை மர வகைகளும் தமிழ் நாட்டு இயற்கை வளத்தின் பல்லுயிர்ச் சூழலை எடுத்துக்காட்டும் வகையில் நாவலில் விவரிக்கப்பட் டுள்ளன. நீர் நிறைந்த வயல் பரப்பைக் குறிப்பதற்கு திருத்துறைப் பூண்டி மக்கள் கையாளும் 'கோட்டகம்' (தச்சன் கோட்டகம், பெருமழைக் கோட்டகம், கார் கோட்டகம்) எனும் சொல் *சிலப்பதிகாரப்* பழமை உடையது. மாடலமறையோன் கோவிலுக்கு உறையூரிலிருந்து வழிகாட்டும்போது,

கொடும்பை நெடுங்குளக் கோட்டகம் புக்கால்

எனக் குறிப்பிடுகின்றான். கொடும்பை என்பது கொடும்பாளூரைக் குறிக்கும். ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுப் பழமையான சொல் இன்றும் புழக்கத்திலிருப்பதை நாவல் எடுத்துக்காட்டுவது போல, ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுக் கால பெண் மீதான ஒடுக்குதலையும் நாவல் எடுத்துக்காட்டுகின்றது.

கேளிக்கை நிறைந்தது மணிமேகலையின் சிறுமிப் பருவம். அவளது இளமைப் பருவமோ கனவுகளே நிறைந்தது. தனக்கு வரப்போகும் கணவனைப் பற்றி அவள் உள்ளத்தில் ஆசை கனல்கின்றது. தென்னம்பலம் அம்முனியாத்தாவின் பெயரன் சங்கரன்தான் தனது மணாளன் என்று அவளது உள்ளத்தில் சுடர்விடும் ஆசை நெருப்பு, அவனது தற்கொலையுடன் அணைந்து சாம்பலாகின்றது. இடையில் அவளது தந்தை சண்முகத்தின் சகோதரி மகன் உதயகுமரன்பால் அவள் நெஞ்சம் திரும்புகின்றது. அதுவும் கானல்நீராகின்றது. இறுதியில் மணிமேகலையின் படிப்பு சாராயக் கடையில் இறுதியாக்கப்பட்டதைப் போன்று, அவளது மணவாழ்வும் குடிகாரத் தந்தையால் வாடியக்காட்டு குடிகாரன் முனியப்பன் மகன் குடிகாரச் செல்வராசுக்கு உறுதிப்படுத்தப் படுகின்றது. தாய் பாக்கியத்தின் வாழ்வைப் போன்றே மகள் மணிமேகலையின் வாழ்வும் அடியும் உதையும் ஏளனமும் நிறைந்ததாக மாறுகின்றது. ஊதாரிக் கணவன்மார்கள் குடும்பத்தைச் சீர்குலைக்கும்போது அதைக் காப்பவர்களாகப் பெண்கள்தாம் திகழ்கின்றார்கள் என்பதற்கு, நாவலில் வரும் பாக்கியமும் மணிமேகலையும் சிறந்த சாட்சியங்கள். தமிழ்ச் சமூகத்தின் குடும்பத்தில் ஆண்கள் அதிகாரம் படைத்தவர்களாக இருந்தாலும் குடும்பம் எனும் நிறுவனத்தைப் பேணுபவர்களாக – சிதைவில் இருந்தும் அழிவிலிருந்தும் அதனைக் காப்பவர்களாகப் பெண்கள் தாம் திகழ்கின்றார்கள் என்ற சமூகவுண்மையை *அளம்* போல் இந்நாவலும் நிறுவுகின்றது. மருத நிலத் தலைவன் போல் செல்வராசு குடியும் குடித்தனமுமாக ஊர் மேய்ந்து திரிகின்றபோது, கடும் மழையிலும் பெருவெள்ளத்திலும் வயல்களில் வேலை செய்து

குடும்பத்தைக் காக்கிறாள் மணிமேகலை. "இதயமற்ற உலகின் இதயமாக சமயம் இருக்கின்றது" என்ற மார்க்ஸின் கருத்தை உறுதிப்படுத்தும் வகையாக நாவலில் இடம்பெறும் பெண் குறித்த தொன்மங்கள் அமைந்துள்ளன.

> பொம்புளெவ்வொ தலயில கைய வச்சிக்கிட்டா வெளக்கு அணையாதாம். (ப. 54)
>
> கொள்ளிவாய்ப் பிசாசு வாயால ஊதி ஊதி நெருப்பக் கக்கிக்கிட்டே வருமாம். ஆம்புளெவொளக் கண்டா அதுக்கு கோவம் வந்துடுமாம். நெருப்ப துப்பிச்சுட்டுப் புடுமாம். ஆனா பொம்புளெவொளக் கண்டா ஒண்ணுமே செய்யாதாம். அக்கா வர்ரா.....அக்கா வர்ரான்னு சொல்லிக் கிட்டே ஓடிப்பெயிருமாம். (ப. 27)

கற்பு, மானம், தற்கொண்டானைக் காத்தல் என்ற மரபு சார்ந்த வாழ்வியல் மதிப்புகள் கிராமப் பெண்களின் உள்ளத்தின் அடியாழத்தில் ஊறிக்கிடப்பதை நாவலில் வரும் உரையாடல் பகுதிகள் மெய்ப்பிக்கின்றன.

> ஆறுல செத்தாலும் சாவுதான் நூறுல செத்தாலும் சாவுதான். சாவப் பாத்தா அஞ்சுது. மானம் மரியாதக்கித்தான் அஞ்சி நடக்க வேண்டியிருக்கு. (ப. 75)
>
> அரிசி கடங்குடுத்தாலும் ஆம்புடயான குடுக்க மாட்டாளாம் பத்தினி. (ப. 203)

இவை போன்ற பழமொழிகள் தமிழ்ச் சமூகத்தில் பெண் குறித்து நிலவும் மதிப்பீட்டையும், தமிழ்ப் பெண் மனோபாவத்தையும் நமக்கு எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இதே போன்று, ஆண் வர்க்கத்தின் மீதான வெறுப்பை, கொடுமைக்குள்ளான பெண் வர்க்கம் காறியுமிழ்வதாக இந்நாவலின் உரையாடலில் வரும் ஒரு பழமொழி அமைந்துள்ளது. மணிமேகலையின் மகள் சத்யா மணக்கப்போகும் வாடியக்காட்டு சந்திரசேகரன் மகன் நந்தகுமாரைப் பற்றி மணிமேகலையின் தங்கை வளர்மதி,

> மாப்புள்ள நல்ல பையன்தான?

என்று வினவும்போது, அதற்கு மணிமேகலை இப்படிப் பதிலிறுக்கிறாள்:

> கொட்டுற கொடுக்குல எந்தக் கொடுக்குத்தான் நல்ல கொடுக்கு. (ப. 363)

யுகயுகமாக ஆணால் அடக்கி ஒடுக்கப்பட்டுக் கொடுமைக் குள்ளாக்கப்பட்ட பெண்களின் ஆத்திரம்தான் இப்படிப் பழமொழியாய் வெடித்துச் சிதறுகின்றது.

முப்பத்தாறு இயல்களாக, முந்நூற்றுத் தொண்ணூற்றேழு பக்கங்களாக விரிந்துள்ள இந்நாவலின் முதல் இருபத்தைந்து இயல்கள் வயல் வெளிகளில் இயங்கும் பெண்களின் வாழ்க்கைப் பாடுகளை எடுத்துரைக்க, எஞ்சிய பதினொரு இயல்கள் பொருளாதார நிர்ப்பந்தம் காரணமாக வயல்வெளிகளிலிருந்து திருப்பூர் எனும் தொழிற்சாலை நகரத்திற்குத் துரத்தியடிக்கப் படுகின்ற பெண்களின் வாழ்வைச் சித்தரிக்கின்றன. பின்னலாடை நகரமாம் திருப்பூருக்கு மகள் சத்யாவோடு வந்துசேரும் மணிமேகலை, பல்வேறு பெண்களைச் சந்திக்கின்றாள். விஸ்வநாதன் குடியிருப்பு என்கிற நூறு வீடுகள் கொண்ட ஒட்டுச்சாலையும் தொழிற்சாலையும் அவளுக்குப் புதிய அனுபவத்தை வழங்குகின்றன. மணிமேகலை என்கிற ஒற்றைச் சரட்டில் கோர்த்து வரப்பட்ட நாவலின் கதைப்பின்னல் திருப்பூர் வாழ்வை விளக்கும்போது ஒற்றைக் குரலிலிருந்து பல்குரல் தன்மைக்கு மாறுகின்றது. ஒன்றாம் அறையிலிருக்கும் சிவகாமி, இரண்டாவது அறை சுமதி, மூன்றாம் அறை சென்சிலா, ஐந்தாம் அறை திலகா, ஒன்பதாம் அறை தெய்வானை எனத் தமிழகத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் இருந்தும், பல்வேறு சமூகப் பின்புலங்களில் இருந்தும் வந்த பெண்கள் நாவலில் பேசத் தொடங்குகின்றார்கள். அவர்களது குரல்கள் காயம்பட்ட பெண்களின் உள்ளக் குமுறல்களாக அமைகின்றன. அவை எங்கும் பெண்களின் வாழ்க்கை ஒன்றுபோலத்தான் இருக்கின்றது என்கின்ற உண்மையைப் பறைசாற்றுகின்றன. நகர வாழ்க்கையில் பெண்களின் மானம், கற்பு குறித்த வாழ்வியல் மதிப்புக்கள் அர்த்தமற்றுப் போவதையும் நாவல் எடுத்துக்காட்டுகின்றது. இதற்குப் பெண்தான் காரணமென்பாரின் கூற்றை நாவலாசிரியர் ஏற்றுக்கொள்ளத் தயாராக இல்லை. அதற்கு அவர் சமூகத்தைக் காரணமாக்குகின்றார்.

> பெண்ணா பொறந்த நம்மளே அநியாயம் அது இதுன்னெல்லாம் சொல்லக்கூடாது. அடிபட்ட பாம்பு துள்ளி துடிச்சித்தான் ஓடும். அதப்போயி தப்புங்க முடியுமா? கோடு குழிஞ்சிருந்தாத்தான் தண்ணி தானா ஓடும். மேடும் பள்ளமுமா இருந்தா சீராப் போவுமா? பொண்ணு கொணமும் தண்ணி கொணமும் ஒண்ணும்பாவொ எங்கருல.

பெண்ணைப் பற்றிய பெண்ணின் மரபுசார்ந்த மதிப்பீடு இது. ருசிய நாவலாசிரியர் லேவ் தல்ஸ்தாய் தண்ணீரின் இயல்பைப் பெண்ணிற்கு மட்டுமல்லாது ஒட்டுமொத்த மனித இயல்பிற்கே உருவகமாக்குவார். தண்ணீரைப் போலவே கற்றாழையும் இந்நாவலில் பெண்ணின் உருவகமாக்கப்பட்டுள்ளது. கடும் வறட்சி யிலும் வெயிலிலும் வாடாது வாழ்தலுக்கான போராட்டத்தில் தன்னை உயிர்ப்போடு தக்கவைத்துக்கொண்டிருக்கும் கற்றாழை

பெண்ணுக்கு உருவகமானதில் வியப்பில்லை. அது இந்நாவலின் பாத்திரக் கூற்றாகவும் நியாயப்படுத்தப்படுகின்றது.

கத்தாழயும் நீனும் ஒரே மாதிரிதாங்க்கா.

கற்றாழை பெண்ணுக்கான உருவகமாக்கப்பட்டது இயல்புதான். அது வலிந்து செய்யப்பட்ட உருவகமல்ல. தமிழ்ச் சித்த மருத்துவ மரபில் கற்றாழை, 'கன்னி'யென்றும் 'குமரி'யென்றும்தான் பூடகமாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றது.

தமிழ்ச்செல்வி தனது முந்தைய நாவல்களில் பெண்ணின் அகவுலகையும் புறவுலகையும் சுபாவயதார்த்தமாக – இயல்பு நடப்பியலாகப் படம்பிடித்துக் காட்டினார். வயல்வெளிகளில் இயங்கும் பெண்களின் வாழ்விலிருந்து ஆலைவெளிகளில் இயங்கும் பெண்களின் வாழ்க்கையைச் சொல்வதற்குப் பயணமாகும் *க்ற்றாழை* நாவலில், நடப்பியல் பொதுவுடைமை யுணர்வை நோக்கிய இன்னொரு மேலான தளத்திற்கு நகர்ந்து சென்றுள்ளது. ஆலையில் வேலை பார்க்கும் பெண்கள் ஒன்றாக இணைந்து தமது சொத்துக்களையும் பொருள்களையும் எல்லோருக்கும் பொதுவாக்கி, கூட்டிணைந்து வாழ்வதாக நாவலின் இறுதியில் புனைவு செய்துள்ளார். இதன் மூலம் பெண்ணின் விடுதலை – அவர்களது சுதந்திரமான வாழ்க்கை பொதுவுடைமை யுணர்வில்தான் சாத்தியம் என்ற நம்பிக்கையை – சமூகவுணர்வை நாவலாசிரியர் வெளிப்படுத்தியுள்ளார்.

நாவலின் விவரணை முறை மணிமேகலையின் நோக்குநிலை யிலேயே பெரிதும் அமைந்துள்ளது. அவளது கடந்த கால வாழ்க்கையின் பின்னோக்கிய நினைவுச் சுருள்களாகவே நாவல் விரிகின்றது. ஆயினும், அந்நினைவுகள் ஒற்றைக் கூற்றாக – சுயவிவரிப்பாக – தற்கூற்றாக அமையாமல் கதை மாந்தர்களின் உரையாடல்கள் வழியே காட்சிப்படுத்தப்படுகின்றன. தமிழ்ச்செல்வி யின் நாவல்களில் காணப்படும் இவ்வுரையாடல் தன்மை, பக்தீன் குறிப்பிடும் பல குரல் தன்மையை நோக்கி நம்மை அழைத்துச் செல்கின்றது. இது இனிவரும் தமிழ்ச்செல்வியின் நாவல்களில் செழுமைபெற்ற பல்குரல்களை அங்கீகரிக்கும் 'உரையாடல் யதார்த்த'மாக (Dialogical Realism) வளரும் என்கிற நம்பிக்கையை நமக்குத் தருகின்றது.

சி. சௌமியா

தமிழ் நாவல்களில் கதையாடல் உத்திகள்

முன்னுரை

கதை சொல்லுதல் தமிழருக்குக் கைவந்த கலை. காலத்தை வென்று நிற்கும் காப்பியங்களும், மனித உறவின் பல்வேறு பரிமாணங்களைக் கலைநயத்துடன் சித்தரிக்கும் சங்க இலக்கியப் பாடல்களும் இதற்குச் சான்று பகர்கின்றன. கதை செல்லுதலின் நவீன வடிவமான நாவல், சிறுகதை ஆகியவற்றின் வளர்ச்சிக்கு இருபதாம் நூற்றாண்டின் திறனாய்வுக் கொள்கைகள் பெரிதும் உறுதுணை புரிந்துள்ளன. படைப்புக்கலையும் திறனாய்வுக் கொள்கையும் ஒன்றை ஒன்று மேன்மைப்படுத்த இயலும். ஏனெனில், உன்னத இலக்கியம் தோன்றுவதற்குச் சிறந்த திறனாய்வு அவசியமானதொன்றாகும். நவீனத் திறனாய்வுக் கொள்கைகள் பெரிதும் விவாதிக்கப்படுகின்ற தற்போதைய இலக்கியச் சூழ்நிலையில், நாவலில் கதையாடல் பற்றிய ஆய்வு, சிறந்த இலக்கியம் தோன்றுவதற்கும், இலக்கியத் திறனாய்வின் மற்றொரு பரிமாணத்தை எடுத்துக்காட்டுவதற்கும் அடிகோல இயலும். இக்கட்டுரை, நாவலில் கதையாடல் உத்திகள் எவ்வாறு பயன் படுத்தப்பட்டுள்ளன என்பதைப் பல்வேறு நாவல்களில் இருந்தும், குறிப்பாக இந்திரா பார்த்தசாரதியின் *குருதிப்புனல்* நாவலில் இருந்தும் எடுத்துக்காட்டுகள் தந்து விளக்குகிறது.

கதையாடலும், கதையாடல் புனைவும்

ஸ்லோமித் ரிம்மன் - கேனன் தமது *கதையாடல் புனைவு : தற்காலக் கவிதையியல்* என்ற நூலில் எது கதையாடல் (narrative) ஆகும் என்பதை இரண்டு எடுத்துக்காட்டுகள் தந்து விளக்கு கிறார்.

முதல் எடுத்துக்காட்டு:

நிகர் நாட்டு இளம் பெண் ஒருத்தி
புலி மீது சவாரி செய்தாள்
புன்னகையுடன்.
சவாரி முடிந்தது.
வீடு திரும்பினர் இருவரும்
புன்னகையுடன் புலியும்
புலியின் வயிற்றுக்குள் இளம் பெண்ணும்.

இரண்டாவது எடுத்துக்காட்டு:

ரோஜா மலர்கள் சிவப்பு
வயலட் பூக்கள் நீலம்
சர்க்கரை இனிப்பு
அது போலவே நீயும்

இந்த இரண்டு கவிதைகளில் முதல் கவிதை கதையாடல் ஆகும். ஏனெனில், கவிதையின் அனைத்து வரிகளுக்கும் இடையே ஒரு தொடர்பு இருக்கிறது. இரண்டாவது கவிதையில் முதல் இர்ண்டு வரிகளுக்கும் இறுதி வரிக்கும் மிகுந்த தொடர்பில்லை.

எல்லாக் கதையாடல்களும் கதையாடல் புனைவு ஆவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, "நேற்று ஏற்பட்ட நில நடுக்கத்தில் ஐம்பது வீடுகள் இடிந்து விழுந்தன" என்பது கதையாடல் ஆகும். ஆனால், இது கதையாடல் புனைவு அல்ல. அப்படியானால் கதையாடல் புனைவு என்பதன் முக்கிய அம்சங்கள் யாவை?

ஸ்லோமித் ரிம்மன்-கேனனின் கருத்துப்படி "கதையாடல் புனைவு என்பது கற்பனை நிகழ்ச்சிகளை வரிசைப்படுத்தி விவரிப்ப தாகும். இவ்வகையில், கதையாடல் புனைவு என்பது திரைப்படம், நடனம், ஊமைக் கூத்து ஆகிய கதையாடல்களில் இருந்து வேறுபடு கிறது."

கதை, பனுவல், கதைப்பு

ஜெரார்ட் ஜெனே கூறும் histoire, re'cit மற்றும் narration ஆகிய கருத்துக்களை அடியொற்றி, ஸ்லோமித் ரிம்மன் - கேனன், கதை, பனுவல் (text), கதையாடல் ஆகியவை குறித்துத் தமது *கதையாடல் புனைவு : தற்காலக் கவிதையியல்* என்ற நூலில் விரிவாகப் பேசுகிறார். அரவது கருத்துப்படி கதை என்பது "தொடர்ச்சியாக அடுத்தடுத்து நடைபெறுகின்ற நிகழ்ச்சிகளைக் கால வரிசைப்படி கதைமாந்தர் பற்றிய விவரங்களுடன் சொல்வதாகும்." மேலும், கதைக்கும் பனுவலுக்கும் உள்ள வேறுபாட்டினை ரிம்மன்-கேனன் விளக்கு கிறார். அவரது கருத்துப்படி, கதை என்பது நிகழ்ச்சிகளின் வரிசையாகும்; பனுவல் என்பது நிகழ்ச்சிகள் வாய்மொழியாகவோ அல்லது எழுத்து வடிவத்திலோ தரப்படுகின்ற சொல்லாடல் ஆகும். சுருங்கக் கூறின், பனுவல் என்பது நமக்கு வாசிக்கக் கிடைப்பதாகும். பனுவலில், நிகழ்ச்சிகள் காலவரிசைப்படி அமைவதில்லை; கதைமாந்தரின் குணாதிசயங்கள் பனுவல் முழுவதும் சிதறல்களாக அமைகின்றன. மேலும், பனுவலில் அனைத்துச் செய்திகளும் ஏதாவது ஒரு கோணத்திலிருந்து தரப்படுகின்றன. கதையாடல் என்பது ஒரு கதை சொல்லப்படுகிற முறையாகும்.

இந்த மூன்று அம்சங்களான கதை, பனுவல், கதையாடல் ஆகியவற்றில், பனுவல் ஒன்றுதான் வாசகனுக்கு நேரடியாகக்

கிடைக்கிறது. கதையாடல் பற்றிய அறிவு, பனுவல் வழியாகவே வாசகனுக்குக் கிடைக்கிறது. அதாவது வாசகன், பனுவல் அமைந்திருக்கும் முறையினின்றும் கதையினை மறுஉருவாக்கம் செய்கிறான்.

ஒரே கதையானது பல்வேறு பனுவல்களில் அந்தந்தக் காலகட்டத்திற்கேற்பப் பல்வேறு வடிவங்களில் தரப்படுகிறது. ஒரு பனுவல் எந்தக் காலச் சூழ்நிலையில் எழுதப்பட்டது என்பது குறித்த ஆய்வு, திறனாய்விற்கு மேலும் வலுச்சேர்க்கும் என்பதில் சந்தேக மில்லை. வடிவவியலாளர்கள் கூறுவது போல ஒரு படைப்பினை அதன் படைப்பாளியிடமிருந்து முற்றிலுமாகப் பிரித்து ஆய்வு செய்வது என்ற கருத்திலும், அமைப்பியலாளர்கள் கூறுவது போல ஒரு படைப்பு பிறந்தவுடன் அதன் படைப்பாளி இறந்துவிடுகிறான் என்ற கருத்திலும் இச்கட்டுரையாளருக்கு உடன்பாடில்லை. ரஷ்யத் திறனாய்வாளர் பக்தின் இயம்புவது போல, சமூகவியல் திறனாய்வு, வடிவவியல் திறனாய்வு ஆகிய இரண்டின் சங்கமமே மேன்மையான இலக்கிய வரலாற்றினை எழுதுவதற்கும் "சிறந்ததொரு திறனாய்வினை நல்குவதற்கும் வழிவகுக்கும். ஆகவே, ஒரு கலைப் படைப்பிற்கும், அதன் படைப்பாளிக்கும், அது தோன்றிய காலச் சூழ்நிலைக்கும் இடையே நிலவும் தொடர்பினை ஒரு திறனாய்வாளர் கருத்தில் கொள்வது அவசியம். எடுத்துக்காட்டாக, *விவிலியத்தில்* மூன்று பக்கங்களில் சொல்லப்படும் ஆதாம்-ஏவாள் கதை, மில்டனின் *இழந்த சொர்க்கம்* காப்பியத்தில் பன்னிரெண்டு புத்தகங்களில் 10565 வரிகளில் சொல்லப்படுகிறது. அகலிகை பாத்திரப் படைப்பு வால்மீகியின் பார்வையில் கட்டுண்ட பெண்ணாகவும், கம்பனின் காவியத்தில் உள்ளத்தால் மாசுபடாத பெண்ணாகவும், குமரன் ஆசானின் நோக்கில் புரட்சிப் பெண்ணாகவும் வெளிப்படுகிறது.

ஒரு கதையின் அடிப்படை அலகு, நிகழ்ச்சியாகும். *கதையாடலியல்: கதையாடலின் வடிவமும் செயல்பாடும்* என்ற நூலில் ஜெரால்ட் பிரின்ஸ், கதையாடல் என்பது "உண்மையான அல்லது கற்பனையான நிகழ்ச்சிகள் காலவரிசைப்படி அமைந் திருப்பதாகும்" என்கிறார். நிகழ்ச்சிகளே கதையின் அடிப்படை யாகத் திகழ்கின்றன. நிகழ்ச்சிகளை ஜெரால்ட் பிரின்ஸ் இருவகை களாகப் பிரிக்கிறார். முதலாவது வகை, உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிகள்; இரண்டாவது வகை, நிலையான நிகழ்ச்சிகள். நிலையான நிகழ்ச்சி ஒரு நிலைமையைக் குறிப்பதாக அமைவதால், ஒரேயொரு வரியில்கூட இலங்க முடியும். உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சியென்பது ஒரு செயல்பாட்டினை விவரிப்பதால் ஒரேயொரு வரியில் வெளிப்படுத்த இயலாது. ஒரு கதையாடலின் தன்மையை,

அதில் அமைந்துள்ள உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிகள், நிலையான நிகழ்ச்சிகள் ஆகியவற்றின் எண்ணிக்கையே தீர்மானிக்கிறது. உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிகள் அதிகம் நிறைந்த கதைகள் காலத்தை வென்று நிற்கும்.

உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிகளுக்கு இந்திரா பார்த்தசாரதியின் நாவல்களிலிருந்து பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்கள் தரப்படுகின்றன. இந்த உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிகள் மிகுந்து காணப்படுவதற்கு இந்திரா பார்த்தசாரதியின் உளவியல் ரீதியாகக் கதையை அணுகும் முறை முக்கியக் காரணமாகும்.

தந்திரபூமி நாவலில் பதினெட்டாவது அத்தியாயத்தில், கஸ்தூரிக்கும், டீன் மார்க்கன் என்ற அமெரிக்கனுக்கும் இடையே நடைபெறும் சந்திப்பு ஓர் உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சியாகும். கஸ்தூரி டீன் மார்க்கனை டில்லியில் ஒரு நட்சத்திர விடுதியில் சந்திக்கிறான். அமெரிக்காவில் விளம்பரத் துறையில் முக்கியப் பதவியிலிருந்த டீன் மார்க்கன் இந்தியத் துறவி ஒருவரின் 'நீயும் நானும்' என்ற சொற்பொழிவால் ஈர்க்கப்பட்டு, தனது பதவியைத் துறந்து, இந்தியா வருகிறான். டீன் மார்க்கனுடனான சந்திப்பு கஸ்தூரிக்கு உண்மையான சுயவிமர்சனத்தை அளிக்கிறது. மூர்க்கத் தனமான எலிகளின் ஓட்டப்பந்தயத்தில் பரிசுக்கோப்பைக்காக ஓடிக்கொண்டிருக்கும் பலரில் தானும் ஒருவன் என்பதைக் கஸ்தூரி உணர்கிறான் (ப. 233).

வேஷங்கள் நாவலின் முடிவு ஒரு உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சியாக அமைந்து, கதையின் வீழ்ச்சி நிலையை உருவாக்கு கிறது. மனித மனத்தின் ஆழத்தையும், அதில் தோன்றும் உணர்ச்சிப் போராட்டத்தின் விளைவுகளையும் நாவலின் இறுதிப் பகுதி சித்திரிக்கிறது.

ஹெலிகாப்டர்கள் கீழே இறங்கிவிட்டன நாவலில் அமிர்தம், பானு ஆகிய இருவரின் கடைசிச் சந்திப்பு உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சிக்கு ஓர் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு. பானு, அமிர்தத்திடம் அவரின் மனைவியை விவாகரத்துச் செய்துவிட்டு அவளைத் திருமணம் செய்யத் தயாராக இருக்கிறாரா என்று வினவும்போது அமிர்தம் குழம்பிப்போய் முடிவெடுக்கவியலாது திகைத்து நிற்கிறான். பானுவைப் பொறுத்தவரை, அமிர்தம் "ஒரு சோக காவியத்தின் கதாநாயகன்! ஒடிந்து போன இறக்கைகளை ராக்கெட் என்று நினைத்துக்கொண்டு பறக்க முயற்சிக்கும் அரைவேக்காட்டுக் கலைஞன்" (ப. 146).

சுதந்திர பூமி நாவலில், அறிவுஜீவிகள் பங்கேற்கும் டில்லி மாநாட்டில் வங்கதேசப் போரினால் ஏற்பட்ட விளைவுகளைப் பற்றி விவாதம் நடைபெறும்பொழுது, தேவையற்ற செய்திகளைத்

தெரிவித்துக்கொண்டிருந்த ஒரு பேச்சாளரைப் பார்த்துக் கூட்டத்தில் இருக்கும் ஓர் இளைஞன் அலட்சியமாக வினவுகிறான் (பக். 245-6): "பாகிஸ்தான் எங்கே இருக்கிறது, இந்தியா எங்கே இருக்கிறது, பங்களாதேஷ் எங்கே இருக்கிறது என்று ஆராயாமல், பிரச்சனையைப் பற்றி எவ்வளவு பேர் பேசப்போகிறார்கள் என்று தெரிவிக்க முடியுமா?" பொதுமக்களின் வரிப்பணத்தையும் நேரத்தையும் வீணடிக்கும் பல சக்திகளுக்கு அவர்களின் பொறுப்பற்ற தன்மையைச் சுட்டிக்காட்டும் இந்த உயிரோட்டமான நிகழ்ச்சி வாசகர்களைச் சிந்திக்கக் கட்டாயப்படுத்தும் காட்சியாகும். ஸால் பெல்லோவின் *சாம்லெரின் உலகம்* நாவலில் ஸாம்லெரைப் பார்த்து எதிர்பாராத கேள்வி ஒன்றினை விடுக்கும் கறுப்பர் இன இளைஞனின் கோபம், *சுதந்திர பூமி* நாவலில் வரும் இளைஞனின் வினாவை ஒத்ததாக அமைந்துள்ளது.

குருதிப்புனல் நாவலின் இறுதிப் பகுதி உயிரோட்டமான நிகழ்ச்சியாக அமைந்துள்ளது. 1960களில் நிகழ்ந்த கீழவெண்மணிச் சம்பவத்தை இந்திரா பார்த்தசாரதி *குருதிப்புனல்* நாவலில் தேர்ந்த வார்த்தைகளில் படம்பிடித்துக் காட்டுகிறார். கோபாலும் வடிவேலுவும் அக்குடிசையை நோக்கி ஓடினார்கள். "ஒரு ராஷசனின் நாக்குப் போல் ஜ்வாலையின் பிழம்பு விண் அளாவியது. பக்கத்தில் நிறைய மரங்கள். காற்று தீயைத் தாலாட்டிக் கொண்டு இருந்தது. பசி என்னும் நெருப்புக்கு இதுவரை இரையாகி நாள்தோறும் செத்துக்கொண்டிருந்தவர்கள், இப்பொழுது அநீதியின், ஆணவத்தின், அதிகாரத்தின், நெருப்புக்கு இலக்காகி ஒரேடியாக வெந்து, சாம்பலாகிக்கொண்டிருந்தார்கள். குடிசையில் எத்தனை பேர்? செத்துக்கொண்டிருந்தவர்களின் கூக்குரல், அலறல், வாழ்க்கையினின்றும் செயற்கையாகப் பிரிக்கப்படுவதை எதிர்க்கும் உயிரினத்தின் வேருணர்வாகிய தற்காப்புப் போராட்டத்தின் ஒரே ஆயுதமாகிய குரல் ஒலி.......உயர உயர எரிந்து தீயின் ஸ்பரிஸத்தில் பலஹீனமாகத் தேய்ந்து, ஓய்ந்து அடங்கியது..." (ப. 252). கோபால் அங்கிருந்த நதியை நோக்கினான். அது அவனுக்கு இரத்த ஆறாகத் தோன்றியது. இந்திரா பார்த்தசாரதி நெஞ்சகத் தற்கூற்று உத்தியின் மூலம் அவனுள் எரிகின்ற புரட்சித்தீயை விவரிக்கிறார்:

> என்ன இது? நீர் சிகப்பாக இருந்தது.....தெளிவாக இருந்த கால்வாய் எப்படி சிகப்பாயிற்று! இது இரத்தமா?..... யாருடைய இரத்தம்? இந்த கால்வாயை, வெள்ளி வெளிச்சத்தில் நீரலைகள் பளபளத்துக்கொண்டிருந்ததை, எத்தனை தடவைகள் பார்த்து ரசித்து, மயங்கி நின்றிருக்கிறேன்! இப்பொழுது கால்வாய்க்குப் பதிலாக இரத்த ஆறு ஓடிக்கொண்டிருக்கிறது. இடி இடித்தது, மின்னல் கீற்றுகள்

.....கோபால் ஆகாயத்தை நோக்கினான் பருவமழை ஏமாற்ற வில்லை.....இரத்தமாகப் பெய்தது....எங்கும் இரத்தம்...... பிரபஞ்சமே சிகப்பு ஒளியில் குளித்து பளபளப்பாகத் தெரிந்தது. இதுவே ஞானம். இதுவே தெளிவு! தெய்வ தரிசனம்!

"தீ எதனையும் பரிசுத்தமாக்கும் என்று வேதம் சொல்லும். ஆமாம்......பரிசுத்தமாக்கிவிடும்.....சந்தேகமே இல்லை. இந்த கிராமத்தில் இப்பொழுது எழுந்த இத் தீ அடங்கவே அடங்காது.....அடங்கவும் கூடாது.....நான் அநீதி இழைக்கப் பட்டவர்களின் இரத்த வெள்ளத்தில் குளிக்கப் போகிறேன் .....அவர்களுடைய பலமெல்லாம் என்னில் புகவேண்டும். நான் கோழை இல்லை.....கோபால் கால்வாயில் இறங்கினான். (பக். 253-4)*

ஒரு படைப்பில் அடிக்கருத்தும் வடிவமும் எவ்வாறு அமைந்திருக்க வேண்டும் என்பதற்கு இந்திரா பார்த்தசாரதியின் *குருதிப்புனல்* நாவல் ஒரு எடுத்துக்காட்டு.

குதுப்மினாரும் குழந்தையின் புன்னகையும் என்ற குறுநாவலில் உஷாவும் பாஸ்கரனும் குதிப்பினார் காணச் செல்வது உயிரோட்ட முள்ள நிகழ்ச்சி. உஷா, பாஸ்கரனிடம் குதுப்பினார் கட்டப்பட்ட தன் காரணத்தைக் கேட்கும்போது, பாஸ்கரன் கூறுகிறான்: "ஒவ்வொருவரும் ஏதாவது ஒரு காரணம் பற்றி ஒன்று செய்கிறார்கள். ஆனால், குதுப்மினார் ஒன்றுதான் ஒரு காரணமு மில்லாமல், விண்ணளந்து எழுந்த கட்டடம். வாழ்க்கையின் இலட்சியமற்ற வெறும் போக்கை உருவகப்படுத்துவதற்காக உருவான கட்டடம். இது மந்திருமில்லை, மசூதியுமில்லை, சமாதியுமில்லை......அரசனின் உள்ளத்துச் சூன்யத்தை, சிந்தனையின் வெட்டவெளியைக் கல்லிலே வடித்துக்காட்டும் பிரமாண்டமான வெறுமை..." (ப. 131).

ஏசுவின் தோழர்கள் நாவலின் ஏழாவது அத்தியாயத்தில் தூர்ஸ்கியின் வீட்டில் பேராசிரியர் காணும் வயதான பெண் பற்றிய விநோதக் காட்சியும் வண்ணத்துப்பூச்சியும் உயிரோட்டமான நிகழ்ச்சியை உருவாக்குகின்றன.

ஒரு நாவலில் உயிரோட்டமுள்ள நிகழ்ச்சி அதிக எண்ணிக்கை யில் அமைவது மட்டுமே ஒரு நாவலை மேன்மைப்படுத்துவ தில்லை. அவை எவ்வாறு இணைக்கப்படுகின்றன என்பதே ஒரு நாவலின் மேன்மையைத் தீர்மானிக்கிறது. பல்வேறு நிகழ்ச்சிகள் காலத்தின் அடிப்படையிலும் காரணத்தின் அடிப்படையிலும் அமைக்கப்படுகின்றன. ஈ.எம். ஃபாஸ்டர் *நாவலின் அம்சங்கள்* எனும் நூலில், காலத்தின் அடிப்படையில் நிகழ்ச்சிகள் அமைக்கப்

படுவதைக் 'கதை' என்றும், காரணத்தின் அடிப்படையில் நிகழ்ச்சிகள் அமைக்கப்படுவதைக் 'கதைப்பின்னல்' என்றும் வேறுபடுத்துகிறார். "அரசன் இறந்தான். அதன் பின் அரசியும் இறந்தாள்" என்பது கதை. "அரசன் இறந்தான். அதன் பின் அரசியும் மிகுந்த துக்கத்தினால் இறந்தாள்" என்பது கதைப்பின்னல் (பக். 93-4). இந்த இரண்டாவது எடுத்துக்காட்டு காரண அடிப்படையில் அமைந்திருக்கிறது. இந்திரா பார்த்தசாரதி தமது நாவல்களில் நிகழ்சிகளைக் காரண அடிப்படையில் அமைத்திருப்பதை நாம் காண முடியும்.

ரிம்மன்-கேனன் கருத்துப்படி, ஒரு நாவலில் கதை மாந்தர் பற்றிய குறிப்புகள் இரண்டு முறைகளில் அமைக்கப்படுகின்றன.

1 நேரடியாக வரையறுத்தல்

2 மறைமுகமாகக் கூறுதல்

நேரடியாக வரையறுத்தல்

எடுத்துக்காட்டு - 1

இந்திரா பார்த்தசாரதியின் *ஆகாசத் தாமரை* நாவலில் துருவ் என்னும் பாத்திரம் இவ்வாறு சித்திரிக்கப்படுகிறது:

"துருவ்வுக்குக் கம்ப்யூட்டரைப் பற்றித் தெரியும்; கார் மெக்கானிஸம் அத்துப்படி; ஓவியனாய் இருந்திருக்கிறான். இசையில் அபார ஞானம்.....ஆனால் எதிலும் நிலையான நாட்டமில்லை.....இன்வால்வ்மென்ட் இல்லை" (ப. 21-2).

எடுத்துக்காட்டு - 2

"சாரதாவிடம் ஒரு பழக்கம் உண்டு. அவள் உண்மையைச் சற்று மிகைப்படுத்திச் சொல்வாளே தவிர, பொய்யை ஒருபோதும் சொல்லமாட்டாள்" (அகிலனின் *சித்திரப்பாவை*, ப. 174).

எடுத்துக்காட்டு - 3

"துரைக்கண்ணு எப்போதும் கோபமாயிருப்பது போல் தோன்றுவான். ஆனால் பாண்டுவோடு திரும்பி லாரியில் வரும் போது அவனிடம் அன்பாகப் பேசுவான். தான் கோபித்துக் கொண்டதற்குக் காரணம் கூறுவான். தமாஷ் பேசுவான்" (ஜெயகாந்தனின் *ஒரு மனிதன் ஒரு வீடு ஒரு உலகம்*, ப. 793).

எடுத்துக்காட்டு - 4

"ஊரின் பரம்பரை நில உடமையாளர்களின் கோட்டையான பெரிய தெருவைச் சேர்ந்த தங்கராஜா முரடன், முன்கோபி" (பொன்னீலனின் *புதிய தரிசனங்கள்*, பாகம் 1, ப. 38).

கதையாடலின் தேவைக்கேற்ப, நாவலாசிரியர்கள் நேரடியாக வரையறுத்தல், மறைமுகமாகக் கூறுதல் ஆகிய உத்திகளைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். *சில நேரங்களில் சில மனிதர்கள்* நாவலில்,

ஜெயகாந்தன் கங்காவின் பாத்திரப்படைப்பை மறைமுகமாக வரையறுத்தல் மூலம் வெளிப்படுத்துவதைக் காணலாம். இந் நாவலின் முதல் ஆறு பக்கங்கள் நெஞ்சகத் தற்கூற்று முறையில் அமைந்துள்ளன.

மறைமுகமாகக் கூறுதல் ஐந்து விதங்களில் கையாளப்படுகிறது. செயல், பேச்சு, வெளித்தோற்றத்தை விவரித்தல், சூழ்நிலை, நிகழ்ச்சிகள்.

கதையாடலின் மற்றொரு முக்கியமான அம்சம் கோணம் ஆகும். ஒரு சிறுகதையில், தொடக்கம் முதல் முடிவு வரை ஒரே கோணத்தில் நிகழ்ச்சிகள் விவரிக்கப்படுவதைக் காணலாம். ஆனால் ஒரு நாவலில், படைப்பாளி பல்வேறு கோணங்களிலிருந்து நிகழ்ச்சிகளை விவரிப்பதைக் காணலாம். எடுத்துக்காட்டாக, *போரும் அமைதியும்* நாவலில் டால்ஸ்டாய் நெப்போலியனின் ரஷ்யப் படையெடுப்பைப் பல்வேறு கதை மாந்தரின் கோணங்களில் சொல்வதைக் காணலாம்.

இந்திரா பார்த்தசாரதி *ஏசுவின் தோழர்கள்* தவிர மற்ற அனைத்து நாவல்களிலும் படர்க்கை முறையினைப் பின்பற்று கிறார். *குருதிப்புனல்* நாவல் தடையில்லாது கருத்தினை இயம்புதல் முறையில் நிகழ்ச்சிகளை விவரிக்கிறது. இந்திரா பார்த்தசாரதி இக்கட்டுரையாளருக்கு அளித்த நேர்காணலில், படர்க்கை முறை யில் அவரது நாவல்களை அமைத்திருப்பதற்கான காரணத்தை விளக்குகிறார்: "தன்னிலை முறைக் கதையாடலில் பல கட்டுப்பாடுகள் உள்ளன. 'நான்' என்பது எல்லா இடத்திலும் இருக்க இயலாது. அதன் விளைவாக எல்லாவற்றையும் என்னால் சித்தரிக்க இயலாமல் போகும் நிலை உள்ளது. ஆனால், தன்னிலை முறைக் கதையாடல் உத்தியை எனது சிறுகதைகளில் நான் பயன்படுத்தியுள்ளேன். நாவலைப் பொறுத்த வரையில், படர்க்கை முறைக் கதையாடல் எனக்கு உகந்ததாக உள்ளது" (இக்கட்டுரை யாளரின் முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு, ப. 263). *குருதிப்புனல்* நாவலில் கீழ்க்கண்ட கோணங்களில் நிகழ்ச்சிகள் சித்தரிக்கப்படுகின்றன:

அத்தியாயம் 1 : சிவாவின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது.

அத்தியாயம் 2: கோபாலின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது. இங்கு கடந்த காலத்தையும் நிகழ்காலத்தையும் இணைப்பதற்கு இந்திரா பார்த்தசாராதி பின்னோக்கிப் பார்க்கும் உத்தியைப் பின்பற்றுகிறார்.

அத்தியாயம் 3: கோபால், சிவா ஆகியோரின் கோணங்களில் மாறி மாறி வருகின்றன.

அத்தியாயம் 4: இராமையாவின் கோணத்தில் தொடங்கி, சிவாவின் கோணத்தில் முடிகிறது.

அத்தியாயம் 5: கோபாலின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது.

அத்தியாயம் 6: சிவாவின் கோணத்தில் தொடங்கி கோபாலின் கோணத்திற்கு மாறுகிறது.

அத்தியாயங்கள் 7, 8: கோபாலின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளன.

அத்தியாயம் 9: சிவாவின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது. இங்கு கதையானது சிவாவின் கோணத்தில்தான் சொல்லப்பட முடியும். ஏனெனில், கன்னையா நாயுடுவின் ஆட்களால் தாக்கப்பட்டு, சுயநினைவற்ற நிலையில் கோபால் மருத்துவமனையில் இருக்கிறான்.

அத்தியாயம் 10: சிவா, கோபால் ஆகியோரின் கோணங்களில் மாறி மாறி அமைக்கப்பட்டுள்ளது.

அத்தியாயம் 11: கோபாலின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது.

அத்தியாயம் 12: சிவாவின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளது.

அத்தியாயங்கள் 13-15: கோபாலின் கோணத்தில் அமைந்துள்ளன.

முடிவுரை

இங்கிலாந்து நாட்டில் ஸ்ராட்போர்டு ஏவன் எனும் சிறிய ஊரில், ஐந்தாம் வகுப்பிற்கு மேல் படித்தறியாத ஷேக்ஸ்பியரைப் போன்ற மாபெரும் எழுத்தாளர்கள், கதையாடல் போன்ற உத்திகளையோ, ஈடிபஸ் காம்ளக்ஸ் போன்ற உளவியல் கருத்துக்களையோ தெரிந்துகொண்டு இலக்கியம் படைப்பதில்லை. கம்பனிலும் இளங்கோவிலும் இருந்து புதிய இலக்கண வரைமுறைகள் தோன்றக்கூடும். காலத்தை வென்று நிற்கும் மாபெரும் படைப்பாளிகள் இலக்கணம் பார்த்து இலக்கியம் செய்வதில்லை; அவர்களது இலக்கியமே இலக்கணமாகிறது.

இருப்பினும், திறனாய்வுக் கொள்கைகள் பெரிதும் வளர்ந்துள்ள தற்காலச் சூழ்நிலையில் கதையாடல் பற்றிய ஆய்வு இத்தகைய மாபெரும் படைப்புகளை வாசகன் மேலும் சிறந்த முறையில் புரிந்துகொள்ள உதவும்.

டேவிட் லாட்ஜ் கூறுவது போல, "ஒரு நாவல் தறியில் நெய்யப்படும் துணியைப் போல எண்ணற்ற இழைகளால் ஆனது. எந்த அளவிற்கு அதன் அமைப்பு சிக்கலானதாக இருக்கிறதோ, அந்த அளவிற்கு அது வாசகனால் புரிந்துகொள்ளப்படுவதற்குக் கடினமாக இருக்கும். இருந்தாலும்கூட, அந்த நாவலின் அமைப்பினைத் தான் நாம் தேடுகிறோம். அந்த அளவிற்கு அது வாசகனால் புரிந்து கொள்ளப்படுவதற்குக் கடினமாக இருக்கும். இருந்தாலும்கூட, அந்த நாவலின் அமைப்பினைத்தான் நாம் தேடுகிறோம். அந்த அமைப்பு ஒரு நூலிழையாக நாவல் முழுவதும் மறைந்திருக்கும்" (ப. 80).

கதையாடல் பற்றிய ஆய்வு இந்தச் சிக்கலான அமைப்பினை நாம் புரிந்துகொள்ள உதவும் என்பது தெளிவு.

பாளையங்கோட்டை தூய சவேரியர் கல்லூரித் தமிழ்த் துறை ஆய்வு மையத்தின் வியாழ வட்டக் கருத்தரங்கில் 22-09-2006 அன்று படிக்கப்பட்டது.

துணை நூல்கள்

1 சௌமியா, சி., *ஸால் பெல்லோ மற்றும் இந்திரா பார்த்தசாரதி ஆகியோரின் படைப்புகளில் மனித நேய இருத்தலியல்: ஒரு ஒப்பியல் பார்வை*, முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு, மனோன்மணீயம் சுந்தரனார் பல்கலைக்கழகம், 2005.

2 ஃபாஸ்டர், ஈ.எம்., *நாவலின் அம்சங்கள்*, ஹார்மண்ஸ்வர்த், பெங்குயின், 1970.

3 பிரின்ஸ், ஜெரால்ட், *Narratology : The Form and Function of Narrative*, நியூயார்க் மௌட்டன், 1982.

4 ரிம்மன்-கேனன், ஸ்லோமித், *Narrative Fiction : Contemporary Poetics*, லண்டன்; ரௌட்லெஜ், 1993.

5 லாட்ஜ், டேவிட், *நாவலின் மொழி*, லண்டன், ரௌட்லெஜ் & கேனன் பால், 1984.

ந. கோவிந்தராஜன்

தமிழிலக்கியங்களில் சாக்தம்: சில அறிமுகக் குறிப்புகள்

பெரும் சமய மரபுகளும் பெண் தெய்வங்களும்

மிகப் பழம்பெரும் வழிபாடாகக் கருதப்படும் பெண் தெய்வ வழிபாடு[1] தன்னுள்ளே பல மாற்றங்களைப் பெற்று வளர்ந்து வந்திருக்கிறது. பெரும் சமயங்கள், அதன் வளர்ச்சியின் முக்கியத்து வத்தைக் கருத்தில் கொண்டன. தமிழகத்தில் சைவம், வைணவம் போன்ற வைதீக சமயங்களும், பௌத்தம், சமணம் போன்ற அறம் வலியுறுத்தும் சமயங்களும் பெண் தெய்வங்களை இடைக்காலங் களில் தன்னுள்ளே சேர்த்துக்கொண்டன. இந்நிகழ்வுகள் பெண் தெய்வ வழிபாட்டின் அழுத்தத்தினை உணர்த்துகின்றன. பௌத்தத் தில் புத்தர் காலத்திற்குப் பிறகு தோன்றிய 'இரகசியக் குழுக்கள்' (குஹ்ய சமாஜம்) பெண் தெய்வ வழிபாட்டினை மேற்கொண் டிருந்தன. குஹ்ய சமாஜத்தின் கொள்கைகளும் வழிபாட்டு முறைகளும் குஹ்ய சமாஜ தந்திரமாகப் பின்னர் வெளிவந்தது.[2] தமிழகத்திலும் பௌத்தர்கள் வணங்கிய பெண் தெய்வச் சிற்பங்கள் காணப்படுகின்றன. சமணத்தில் காணப்படுகின்ற இயக்கி வழிபாடு, அச்சமயம் பெண் தெய்வ வழிபாட்டினை ஏற்றுக்கொண்டமை யைக் காட்டுகிறது. குப்தர் காலத்தில் ஏற்பட்ட சமூகப் பொருளா தார மாறுதல்களின் காரணங்களால் சமணத்தில் இவ்வகையான மாற்றங்கள் நிகழ்ந்தன. ஏழு தீர்த்தங்கரர்கள், அவர்களுக்குக் கீழே ஏழு கன்னிகள் கொண்ட சிற்பங்கள் வடநாட்டில் காணப்படு கின்றன. இது வளமை பெற்றிருந்த சப்தகன்னியர் வழிபாட்டின் உள்வாங்கலே ஆகும்.[3] சமணப் பெண் தெய்வங்களின் சிற்பங்கள் தமிழகத்தின் பல சமணக் குன்றங்களில் காணப்படுகின்றன.[4] வைணவத்தில் பெண் தெய்வத்திற்கு இரண்டாம் வகை நிலையே தரப்படுகிறது. ஆழ்வார் காலத்திற்குப் பிறகு வைணவத்தில் ஏற்பட்ட இறுக்கம் இதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம். ஆனால், பெண் தெய்வம் தவிர்க்க முடியாத நிலையையே பெற்றுள்ளது. சைவத்தில் பெண்தெய்வ வழிபாட்டுச் சாதகர்கள் இருந்துள்ளனர். பெண், வழிபாட்டின் அங்கமாகக் கொள்ளப்பட்டு வழிபாடு செய்யப் பட்டுள்ளாள் என்பதைப் பல குறிப்புகள் தருகின்றன.[5] இவ்வாறு, பெரும் சமயங்களில் பிரிக்கமுடியாத தன்மையாகப் பெண் தெய்வ

வழிபாடு மாறிவிட்டிருந்த நிலையிலும் தனக்கெனத் தனிச் சமயத்தை அது உருவாக்கிக்கொண்டது. அதற்கான தேவையும் இருந்தது.

இரு மரபுகள்

கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு பெண் தெய்வ வழிபாடு மிக முக்கியமான இடத்தைப் பெற்றிருந்தது. சாக்தம் எனப் பொதுவாக அழைக்கப்படும் பெண் தெய்வ வழிபாட்டு மரபு தந்திர (தாந்தரீக) முறைகளைக் கொண்டது.[6] இத்தந்திர வழிபாட்டு மரபு கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டிலிருந்து பதினான்காம் நூற்றாண்டு வரை இந்தியாவில் வளம் பெற்றிருந்தது. பெண் தெய்வ வழிபாட்டினர் வலங்கை முறையினர் (தஷிணாச்சாரிகள்), இடங்கை முறையினர் (வாமாசாரிகள்) என இரண்டு பிரிவுகளாக அழைக்கப் படுகின்றனர்.[7] வலங்கை முறை, எளிய வழிகளையும் சாந்தமான பெண் தெய்வங்களையும் கொண்டது. இடங்கை முறை, கடுமை யான வழிமுறைகளையும் உக்கிரமான பெண் தெய்வங்களையும் கொண்டது.[8] கி.பி. பதினைந்தாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு இரண்டிலும் பல மாற்றங்கள் நிகழ்ந்தன. அவை தனித்தனிச் சமய மரபுகளாகவே ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. பக்தி இலக்கியங்களிலே இறைவனை அகத்துள்ளே வைத்து வழிபாடு செய்யும் முறை கூறப்பட்டிருந்தாலும், பாடிப்பரவும் முறையே அதிகம் பேசப்படு கின்றது. ஆனால், பெண் தெய்வ வழிபாடு பெரிதும் அக வழிபாட்டையே பரிந்துரை செய்கிறது. வடமொழியில் அமைந்த தந்திர நூல்கள் வழிபாட்டைப் பலவாறாக வகைப்படுத்துகின்றன. அவற்றின் செயல்முறைகளையும் பயனையும் அவை கூறுகின்றன.

1 புறவழிபாடு (*அபரா*)
2 அகவழிபாடு (*பரா*)
3 விரும்பிய தேவையை வழிபடுவது (*பராபரா*).

இப்பகுப்பை *யோகினி இருதய தந்திரம்* தருகின்றது. புற வழிபாடு என்பது ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கையால் உண்டான பொருள்கள் கொண்டு வழிபடுகின்ற முறை. அகத்துள்ளே இறையை வைத்து வழிபடும் முறைக்கு அகவழிபாடு என்று பெயர். விரும்பிய தேவதையை வழிபடுவது மூன்றாம் நிலையில் அமையும் வழிபாடாகும். பௌத்தத்திலும் வழிபாட்டை மூன்று வகையாகப் பிரிப்பர்.[10] வழிபாடுகளுள் அகவழிபாடே முதன்மையானதாகும் எனத் தந்திர நூல்கள் கூறுகின்றன. மேற்கூறிய வழிபாட்டு வகைகள் வலங்கை முறையைச் சார்ந்தவை. இடங்கை முறை வழிபாட்டு நெறிகள் பற்றித் தந்திர நூல்கள் நிரம்பத் தருகின்றன. தமிழிலக்கியங் களிலும் இவை பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. பஞ்ச மகாரங்கள் கொண்டு வழிபாடு செய்கின்ற முறையையே வாமாசார முறை என்பர்.[11] மது, மத்சியம் (மீன்), மாமிசம், முத்திரை, மைதுனம்

(உடலுறவு) என்னும் ஐந்து சாதனங்கள் மூலம் வழிபடுவது.[12] இது இரகசியமாக மேற்கொள்ளப்படும் வழிபாடாகும். பெரும் மரபின் ஒதுக்குதலுக்குள்ளாயினும், இவற்றின் கூறுகள் அவற்றால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டன.

ஆய்வு மூலங்கள்

தமிழிலக்கியங்கள் சமய வரலாற்றை அறியப் பெரும் துணை புரிகின்றன. அவற்றின் செய்திகள் கல்வெட்டு, சிற்பங்கள் போன்ற தரவுகளால் உறுதிசெய்யப்படுகின்றன. சமய வரலாற்றாசிரியர்களால் நிரப்பாது விடப்பட்ட பகுதிகளுக்கான செய்திகளைத் தமிழிலக்கி யங்கள் தருகின்றன. அந்த வகையில் தமிழில் இடைக்காலங்களில் தோன்றிய இலக்கியங்கள் தமிழ் சாக்த மரபு பற்றிய குறிப்புகளைக் கொண்டுள்ளன. பெண் தெய்வ வழிபாட்டு மரபு, சாக்த (தந்திர) சமயமாக முழுமை பெற்றிருந்த நிலையை இலக்கியங்கள் தவறாமல் பதிவு செய்துள்ளன. *திருமந்திரம், திருமந்திரமாலை, கலிங்கத்துப் பரணி, தக்கயாகப்பரணி* போன்ற இலக்கியங்கள் இம்மரபை ஆராய்வதற்குத் தக்க தரவுகளாக விளங்குகின்றன. சித்தர் பாடல்கள் மிகவும் பிற்காலத்தன என்றாலும் அவையும் செய்திகள் தருகின்றன. அவை குறிப்புகளாக இங்கு எடுத்தாளப்படுகின்றன.

திருமூலர் சாக்தச் சிந்தனை மரபு

சைவத் *திருமுறைகளுள்* ஒன்றாகக் கருதப்படும் *திருமந்திரம்*[13] பெண் தெய்வ வழிபாட்டுச் சிந்தனை மரபின் மிக முக்கியக் காலக் கட்டத்தைப் பிரதிபலிக்கும் தென்னகச் சான்றாக விளங்குகிறது. இந்நூல் இயற்றிய திருமூலரின் காலம் கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண் டிற்கு முற்பட்டதாகக் கருதப்படுகிறது.[14] இவரால் இயற்றப்பட்ட தாகக் கொள்ளப்படும் *திருமந்திரமாலை*[15] என்னும் நூல் முழுவதும் தந்திர-சாக்த வழிபாட்டு மரபைக் கூறுகிறது. யந்திரம் வரைந்து வழிபடுவது, மந்திரம் செபிப்பது, தியானம் செய்து இறைநிலை அடைவது எனச் சாக்த முறையை மூன்றாகப் பிரிக்கலாம். இம்மூன்றைப் பற்றியும் *திருமந்திரம்* கூறுகிறது.

யந்திரம் – மந்திரம்

யந்திரம் என்பது சக்கரம் வரையப்பட்டுள்ள கருவி. யந்திரங் களில் ஸ்ரீசக்ரமே முதன்மையானதாக் கொள்ளப்படுகிறது. இது ஒன்பது முக்கோணங்களைக் கொண்டிருக்கும். இவை இறைவி பற்றி ஐந்து முக்கோணங்கள், இறைவன் பற்றி நான்கு முக்கோணங் கள் எனப் பிரிக்கப்படுகின்றன. இறைவி பற்றிய முக்கோணம் மேல்நோக்கி அமைந்திருக்கும். இறைவன் பற்றிய முக்கோணம் கீழ் நோக்கி அமைந்திருக்கும்.[16] ஆண்-பெண் சேர்க்கைத் தத்துவத்தை வலியுறுத்துவதாகவே இது காணப்படுகிறது. பெண் தெய்வ வழிபாடு ஸ்ரீவித்தை என முழுக் கொள்கையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதைத்

திருமந்திரம் கூறுகிறது. திரிபுரையே முதன்மையானவள். அவளே மாயை, வயிந்தவம், வைகரி, சுந்தரி, அந்தரி, சிந்தூரப் பரிபுரை, நாரணி, ஈசி எனப் பலவாறாக விளங்குகின்றாள் (*திரு*. 1045, 1046). திருமூலர் கூறும் புவனாதிபதி சக்கரம் ஸ்ரீவித்தை சக்கரமே. மேலும், அவர் ஏரொளிச் சக்கரம், சாம்பவி மண்டலச் சக்கரம் எனப் பல சக்கரங்கள் பற்றியும், அவை வரையும் முறை, அவற்றில் உறையும் தெய்வங்கள், அவற்றின் பயன் என்பன பற்றியும் கூறுகிறார்.

சாக்த மரபில் அடுத்த நிலையில் அமைவது மந்திரம். இரண்டுமே சமமான சாதனங்களாகவே கொள்ளப்படுகின்றன. மந்திரம் சக்கரத்தில் விரவிக்கிடக்கும். இவை பீஜம் என்று அழைக்கப்படுகின்றன. இவற்றிற்கு வேர்ச்சொல் கிடையாது. இவற்றை உச்சரிக்கும்போது இவை சக்கரத்தில் உயிர் பெறுகின்றன. இறைவனே மந்திரத்தால் உருவாக்கப்படுகிறான்.[17] திருமூலர் மந்திர பீஜங்கள் பற்றிக் கூறுகிறார். நவாக்கரி சக்ரம் என்னும் பகுதியில் ஒன்பது பீஜங்கள் பற்றியும் அவற்றின் பெண் தெய்வங்கள் பற்றியும் கூறுகிறார்.[18] பெண் தெய்வ வழிபாடு நாத வழிபாடாக இங்குக் காட்டப்படுகிறது. பரை, பஸ்யந்தி, மத்தியமா, வைக்கரி என நாதத்தின் நான்கு கூறுகள் அமைகின்றன. பரை என்பது வெளிப்படா நாதம். பஸ்யந்தி என்பது எழுத்துக்கள். மத்தியமா சொற்கள். வைக்கரி சொற்றொடர்.[19] இந்தக் கோட்பாடு பக்தி நிலைத் தத்துவத்திலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கிறது. திருமூலர் சாக்த சமயத்தின் பிரதான அம்சத்தைப் பதிவு செய்துள்ளார். பத்தியின் உச்சநிலையை அடைந்து, இறையனுபவம் பெறுவது என்பது பக்தி இயக்கக் காலக் கோட்பாடு. ஆனால், சாக்தம் வேறு வகையான தத்துவத்தை முன்வைக்கிறது. மந்திரம்,[20] தந்திர வழிபாட்டில் பக்தியின் இடத்தைப் பெறுகிறது.

திருமந்திரமாலை[21] புவனாதிபதி சக்கரம் பற்றி மட்டுமே பேசுகிறது. இந்நூல் வாமாசார முறைகளையே பெரிதும் பின்பற்று கிறது. சித்தர் பாடல்கள் பல சாக்த வழிபாடு பற்றிக் கூறுகின்றன.[22]

மனோன்மணி

மனோன்மணி, தென்னிந்தியாவில் சதாசிவ நாயகியாகக் கொள்ளப்படுகிறாள். ஆனால், தந்திர மரபில் யோக சமாதி நிலையே மனோன்மணி ஆகும். தன்னிலை மறந்த யோக நிலை மனோன்மணி எனப்படுகிறது.[23] திருமூலர் யோக நிலையையே மனோன்மணி என்கிறார். தியானத்தின் மூலம் எழுப்பப்படும் குண்டலினி சக்தியே இங்குப் பெண் தெய்வமாகப் போற்றப்படுகிறது, இவள் புருவ நடுவில் உள்ளாள் (*திரு*. 1172, 1181). அவளைச் சூழ்ந்து எட்டுக் கன்னியர் இருப்பர் (*திரு*. 1084). ஆறு இதழ்கள் பொருந்திய சுவாதிட்டானத்தை அங்கமாக உடையவள். இவளே காலவி, அருத்தி, உலவி, மாகுலி, மாலினி, மந்திரச் சண்டிகை என்றழைக்கப்

படுகிறாள் (*திரு*. 1216). குங்கும நிறம் உடையவள் (*திரு*. 1177). தமிழ்ச் சமய வரலாற்றில் இச்சிந்தனை புதிய அம்சத்தைக் கூறுகிறது.[24] வடநாட்டு மரபோடு (தந்திரம்) ஒப்பு நோக்கத்தக்கது.

காளி வழிபாடு

காளி வழிபாடு வாமாச்சார முறையைப் பின்பற்றி அமைகிறது. இந்தியச் சமய வரலாற்றில் இதன் தொன்மையான சான்று, கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டுகளில் கிடைக்கிறது.[25] தொன்மையான சான்று கள் தமிழிலக்கியங்களில் காணப்பட்டாலும், அதன் முழுப்பதிவு களைப் பரணி நூல்களே தருகின்றன. *கலிங்கத்துப்பரணியும் தக்கயாகப்பரணியும்* பழமையானவை; முறையே பதினொன்று, பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டுகளைச் சார்ந்தவை.[26] *தக்கயாகப் பரணிக்குப்* பழைய உரை ஒன்று காணப்படுகிறது. அந்த உரையாசிரியரின் காலம் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டு.[27] இவ்வுரை தந்திரக் கோட்பாட்டுக் கருத்துக்கள் கொண்டு பரணியை விளக்க முயல்கிறது. சோழர் கால வழிபாட்டு முறை குறித்தும், காளி வழிபாட்டின் தன்மைகள் குறித்துமான செய்திகளை இந்த இரு நூல்கள் பெரிதும் தருகின்றன.[28] காளி வழிபாட்டினை யோகினி மரபு, மந்திர சாதகர் நெறிகள் என இரண்டு பிரிவுகளில் ஆராயலாம்.

யோகினிகள்

காளி வழிபாட்டில் யோகினிகள் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின் றனர். யோகினிகள், காளிக்கு ஏவல் செய்யும் தெய்வ மகளிர் எனத் திருமூலர் கூறுகின்றார் (*திரு*. 1225). யோகினியைக் காளியின் பெயராக நிகண்டுகள் கூறுகின்றன (*திவாகரம்* 1 : 22; *பிங்கலம்* 2 : 27). இந்தியத் தந்திர மரபிலே யோகினி வழிபாடு நீண்ட வரலாற்றைக் கொண்டதும் சிக்கல் நிறைந்ததும் ஆகும். கிராமத் தேவதைகளாக மக்கள் குழுக்களால் வணங்கப்பட்டு வந்த தெய்வங்களையே யோகினிகளாகத் தந்திர மரபு உள்வாங்கிக்கொண்டது. தந்திர மரபு, வேரூன்ற இது அவசியமாக இருந்திருக்கலாம். யோகினிகள் பல்வேறு வகையினராக உள்ளனர். முயல் தலை கொண்ட யோகினி கள், குதிரைத் தலை கொண்டவர்கள் எனப் பல சிற்பங்கள் இந்தியா வின் பல்வேறு பகுதிகளில் காணக்கிடைக்கின்றன.[29] மோக மோகினிகள், யோக யோகினிகள், யாக சம்மினிகள், முலைவிடா நாகசாகினிகள் என யோகினிகள் பலர் *தக்கயாகப்பரணியில்* (593) குறிக்கப்பெறுகின்றனர். ஒரு குழுவின் வழிபாட்டை உள்வாங்கிக் கொண்டு தந்திரம் தன் இடத்தை அழுத்தமாகப் பதிவு செய்வதற்கு எடுத்த முயற்சியாக இருக்கலாம்.

மந்திரசாதகர்கள்

வாம சமயத்தாரின் வழிபாட்டு முறைகள் பற்றிய பதிவுகள் *தக்கயாகப்பரணி* உரையில் கிடைக்கின்றன. இவர்கள் சங்கு

மணிவடம் கோக்கப்பட்ட கருஞ்சட்டை அணிந்திருப்பர் (தக். 93). பைரவ வேடம் பூண்டவர்கள் (தக். 5). யாமளத் தந்திரத்தைப் பின்பற்றுவோர். சூலம், வச்சிராயுதம் கொள்வர் (தக். 98, 101); சக்கர பூசையினர் (தக். 102). வாம மார்க்கப் பெண்கள் நறவு (கள், காமபானம்) உண்ணுவர் (தக். 21). மந்திரசாதகர் தம் தலையை அரிந்து மலராக இறைவிக்குச் சமர்ப்பிப்பர் (தக். 5). தலையை விட்டு உடலைப் பற்றி நிற்பர். பிராணன்களை விடார். பரமேசுவரி முன்னே, பிறர் நிற்க முடியா நிலையில் நின்று தம் உடலில் உண்டான அக்னியினால் நிற்பர் (தக். 91).

காளிக்கு மூன்று வகைப் பலிகள் தரப்பட்டன. மயில்களின் தலை, வீரர் தலை, சிறுகுழந்தைகளின் தலை என்பன அவை. *கலிங்கத்துப்பரணி*யே இதுபற்றி முதலில் கூறுகிறது.[30] காளியின் சாதகர்கள் மது, மத்சியம், மாமிசம், முத்திரை, மைதுனம் என ஐந்து பொருள்கள் கொண்டு வழிபடுவர். மைதுனம் பற்றிப் பரணி நூல்கள் கொண்டு அறிய முடிகிறது.

முடிவுரை

தமிழ்ச் சமய வரலாற்றில், பெண் தெய்வ வழிபாடு மறுக்க முடியாத இடத்தைப் பெற்றுள்ளது. வீரயுகக் காலத்திலிருந்து பற்பல மாற்றங்களைப் பெற்றுச் சமயமாக வளர்ந்துள்ள நிலையிலும், பெருஞ்சமயங்களால் உள்வாங்கப்பட்டிருந்த நிலையையே வரலாறுகள் எடுத்துக் கூறுகின்றன. இறைவியை நாத ரூபமாகக் கொள்ளும் முறை தொடங்கி, தன்னையே பலியிட்டு வணங்கும் முறை வரை சாக்தத் தன்மைகளைத் தமிழிலக்கியங்கள் பதிவு செய்துள்ளன. தந்திர மரபு இந்தியா முழுமைக்கும் பொது வான கூறுகளைக் கொண்டிருந்தாலும், திருமூலர் பற்பல இடங் களில் வேறுபட்டு நிற்கிறார். அவை நுண்ணிதின் ஆராயப்பட வேண்டும். இதன் மூலம் தமிழ்ச் சமய வரலாற்றின் விடுபட்ட பகுதிகளை இட்டு நிரப்ப முடியும். தமிழ்ச் சமய வரலாறும் நீட்சி அடையும். இலக்கியத்தின் வரலாற்றுத் தன்மை உறுதிப்படும். தமிழ்ச் சாக்தத்தின் முழுப் பரிமாணமும் வெளிப்படும்.

குறிப்புகள்

1 பெண் தெய்வ வழிபாடு மிகப் பழமையானதாகக் கருதப் பட்டாலும் கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகுதான் அவை சிறப்புப் பெறுகின்றன. பார்க்க: சர்மா, ஆர்.எஸ்., *பண்டைக் கால இந்தியா* (மொ.பெ.), சென்னை, என்சிபிஎச், பக். 107, 2004.

2 Bhattacharya, Benoytosh. 'Tantrika Culture Among the Buddhist', In Harrdas Bhattacharya, ed. *The Cultural Heritage of India*, Volume IV, Calcutta; Ramakrishna Mission Institute of Culture, pp. 260-3, 2001.

3 Bhattacharyya, Narendranath, *History of the Saktha Religion*, New Delhi, Monshiram Manoharlal, pp. 67-68, 1974.

4 *தமிழ் இலக்கியப் பாடல்கள் சில சமண இயக்கிகள் பற்றிக் குறிப்புகள் தருகின்றன. கொற்றாரியா, கொற்றக்கிரியா போன்ற சமண இயக்கிகள் பற்றியும் அவை பற்றிய இலக்கியத் தரவுகளை அறிய பார்க்க: வேதாசலம். வெ., எண்பெருங்குன்றம், மதுரை, சாஸ்தா பப்ளிகேசன்ஸ், பக்* 64-65, 2000.

5 *காபாலிகர், காளாமுகர் பற்றிய குறிப்புகளை மகேந்திரவர்மனின் மத்த விலாசப் பிரகசனம் தருகிறது. பார்க்க*: Lockwood, Michael, Bhat Vishnu, A., (tr) *Mattavilasa Prahasana*, Chennai, Christian Literature Society, pp. x-xii, 1981.

6 *தந்திரம் (அ) தாந்தரீகம் எனும் சொல் இந்தியச் சமய வரலாற்றிலே தனி இடத்தைப் பெறுகிறது. பல பொருள் கொண்டது. மந்திரம், தத்துவம் போன்றவற்றை விளக்க வந்த நூல் எனப் பொதுவாகப் பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. பார்க்க*: Bhattacharyya.N.N., *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts (GIRTC)*, New Delhi, Manohar, p.155. 1990; *பெண் தெய்வ வழிபாட்டினரைச் சாக்தர்கள் என்றழைப்பர்; சாக்தர்கள் தந்திர வழிபாட்டைப் பெரிதும் உள்வாங்கியவர்கள்.*

7 *மூன்றாகவும் வகுப்பர். மூன்றாவது மத்தியமா எனப்படும். தமோ குணங்கள் நிறைந்த வழிபாடாக இது கூறப்படுகிறது.* Bagchi, P.C., 'Evolution of the Tantras', *Cultural Heritage of India*, Volume-IV, p. 217.

8 Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion Geography, History and Literature*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, p. 318, 2000.

9 Goudriaan, Teun., (ed), 'Rituals and Speculation in Early Tantrism,' *Studies in Honor of Andre Padoux*, p.127.

10 *மே.நூ.*, *ப.* 128. *புறவழிபாடு, அத்யாத்மிதி (மனோமயி), குஹ்ய (இரகசியமான) என மூன்று நிலைகளாகப் பௌத்தர்கள் வழிபாட்டைப் பிரிக்கின்றனர்.*

11 Bhattacharya, N.N., *GIRTC*, pp. 3-4.

12 *ஐந்து வழிபடு பொருள்களின் முதல் எழுத்துக்கள் கொண்டு பெயர் பெற்றது பஞ்சமகாரங்கள் (ஐந்து 'ம'காரங்கள்).*

13 *திருமந்திரத்தின் நான்காம் தந்திரத்தில் பல அத்தியாயங்கள் சாக்த முறையைப் பேசுகின்றன.*

14 Nagaswamy. R., *Tantric Cult of South India*, Delhi, Agam Kala Prakashan, pp. 63-64, 1992.

15 *திருமந்திரமாலை முந்நூறு*, இலக்கிய வரலாற்று ஆசிரியர் களால் எடுத்துக்கொள்ளப்படுவதில்லை. அது தமிழில் அமைந்த முழுமையான தந்திர நூல். சிவப்பிரகாச தேசிகர், ந., (உ.ஆ), *திருமூலர் அருளிய திருமந்திரமாலை முந்நூறு (உரையும்-விளக்கமும்)*, அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம், 1990.

16 Bhattacharya, N.N., *GIRTC*, p. 99.

17 Bhattacharya, N.N., *History of the Tantric Religion, An Historical, Ritualistic and Philosophical Study*, New Delhi, Manohar, pp. 301-3, 1999.

18 நவாக்கரி, திருநாயகி, தையல் நாயகி, வாகீஸ்வரி (நாவுக்கரசி), தத்துவநாயகி, பராசக்தி, சதாசிவநாயகி, அமுதேஸ்வரி, மின்கொடியாள்.

19 *திருமந்திரத்தின் சத்திபேதம் எனும் அதிகாரம்*. Natarajan.B., (tr), *Tirumantiram, A Tamil Scriptural Classic*, Chennai, Sri Ramakrishna Math, p.164.

20 Alper P.Harvey, (ed) *Understanding Mantras*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1997. வேதகால – தந்திரகால மரபுகளில் மந்திரம் பற்றி Wheelock. T. Wade, 'The Mantra in Vedic and Tantric Ritual', pp. 96-123 என்றும் கட்டுரையைப் பார்க்க.

21 வசியம், மோகனம், தம்பனம் எனப் பல முறைகள் பற்றி மூன்று இயல்கள் (தந்திரங்கள்) கொண்டு விளக்குகிறது. பாடல்கள் 338, 339, 342 போன்றவை இறைவி குறித்தும் பாடல்கள் 354, 356, 357 போன்றவை சக்கரம், மந்திரம் குறித்தும் கூறுகின்றன.

22 சட்டை முனி ஞானம் எனும் சித்தர் பாடல் பெண் வழிபாடு குறித்துப் பேசுகிறது. ராமநாதன், அரு. (பதி), *ஞானக்கோவை என வழங்கும் சித்தர் பாடல்கள்*, சென்னை, பிரேமா பிரசுரம், பக். 321-2, 2005.

23 Bhattacharyya. N.N., *GIRTC*, p. 99.

24 சித்தர் காக புசுண்டர் பாடல்கள் குண்டலினி சக்தி பற்றிக் கூறுகின்றன, *ஞானக்கோவை*, பக். 432-449.

25 Kinsley, David., *Hindu Goddesses, Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Delhi; Motilal Banarsidass, pp.116-7, 2005.

26 Zvelebil, Kamil, *Tamil Literature*, Handbuchder Orientalistik, Leiden, pp.186-7, 1975.

27 அருணாச்சலம், மு., *தமிழிலக்கிய வரலாறு, பதினைந்தாம் நூற்றாண்டு*, சென்னை, பார்க்கர், பக். 93-5, 2005.

28 இரு நூல்களும் தொகுப்பு நிலையிலேயே இங்கு ஆராயப் படுகின்றன. கன்னையநாயுடு. ஆர்.வீ., (உ.ஆ) *கலிங்கத்துப்பரணி*, சென்னை, பாரதி அச்சுக்கூடம்;

சாமிநாதையர், உ.வே., (பதி), தக்கயாகப்பரணி மூலமும் உரையும், சென்னை, உ.வே.சா. நூல்நிலையம், 1960.

29 யோகினி மரபு பற்றியும், வழிபாட்டு முறை பற்றியும் அறிய, பார்க்க: Dehejia Vidya, *Yogini, Cult and Temples, A Tantric Tradition,* New Delhi, National Museum, 1986.

30 Nagaswamy. R., *Tantric Cult of South India,* p. 26.

மே.து. ராசு குமார்

சமூக–பொருளியல் நோக்கில் சித்தர் பாடல்கள்

சித்தர் என்ற பெயரில் குறிக்கப்படுவோர் யார் என்ற வினா இன்னும் முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளப்படாமலேயே நீடித்து வருகிறது. சித்தர் பாடல்களைப் பஞ்சமர் நிலையில் பார்த்த நிலையைப் போன்று, சீர்திருத்தப் பாடல்களாகப் பார்த்த நிலையும் இருந்தது. இந்த நிலையில், சித்தர் பாடல்களை அவர்கள் வாழ்ந்த சமூக-பொருளியல் பின்புலத்தில் நோக்க முனைவது சில வரையறுப்புகளுக்கு உதவும்.

சித்தர்கள் யார், அவர்கள் வாழ்ந்த காலம் எது, அவர்கள் எந்தப் பகுதியினரிடமிருந்து வந்தவர்கள், அவர்களது சார்பு நிலை என்ன, அவர்களுக்கும் சமூகத்துக்கும் இருந்த உறவுகள் யாவை, சமய நிறுவனங்களில் அவர்களுக்கான தொடர்பு யாது, கீழ்த்தட்டு மக்கள் நம்பிக்கைகளை அவர்கள் ஒன்றிணைத்தார்களா, அவர்களது வெளிப்பாடுகள் எவற்றைக் குறித்து நின்றன என்பன போன்றவை விரிவான ஆய்வுக்குரியன.

சடங்குகள் போன்ற வழிபாட்டு முறைகள் புறக்கணிப்பு, பார்ப்பன வெறுப்பு, வேத மறுப்பு, சாதி எதிர்ப்பு என்பன போன்ற வெளிப்பாடுகள் சித்தர் பாடல்களில் இழையோடிச் செல்கின்றன. இத்தகைய போக்குகளை எத்தகைய சமூக-பொருளிய-வரலாற்றுப் பின்புலத்திலிருந்து வெளிப்படுத்தியிருக்கக்கூடும் என்பதைப் பார்க்கவேண்டும். இதற்குத் தமிழ் மண்ணில் அமைந்திருந்த நில உடைமை முறைமை குறித்த வரலாற்றுப் புரிதலும் வேண்டப்படு கிறது. சித்தர்களது காலச் சூழலை அளவிட இந்தப் புரிதலே அடிப்படையாகவும் அமையும்.

உணவு உற்பத்தி நடைமுறைக்கு வந்த பிறகு, அடர்ந்து கிடந்த காடுகளைப் பண்படுத்தி உணவு உற்பத்தி மேற்கொண்டிருந்த கூட்டுக்குழுக்கள், தாங்கள் பண்படுத்திய நிலப்பகுதிகளைத் தாங்களே தொடர்ந்து பயன்படுத்திக்கொண்டிருந்தார்கள். இந்த வகையில், வழிமுறையாகத் தங்களிடம் இருந்துவந்த சிறு அளவு நிலப்பகுதிகளை உழவர்களும் உழைக்கும் மக்களும் பயிர் செய்வது பல தலைமுறைகளாகத் தொடர்ந்துகொண்டிருந்தது. ஆனால், ஆட்சி அமைப்புகளும் அரசு நிறுவனங்களும் படைப்பிரிவுகளும்

உருவான பின்னர் வலிமையும் வல்லாண்மையும் கொண்ட ஆதிக்கப் பகுதியினர், இந்த நிலங்களைக் கைக்கொள்வதை வழக்கமாகக் கொண்டார்கள். பல்லவர், பாண்டியர், பிற்காலச் சோழர் கல்வெட்டுக்கள் இத்தகைய நிலப் பறிப்பு முயற்சிகளைத் தெளிவாகப் பதிவு செய்திருக்கின்றன. பயன் கொண்டோர் அலுவலர், படைப் பிரிவினர், பார்ப்பனர் என்று தனிப்பட்டவர் களாயினும் கோயில்கள், அற அமைப்புகள் என்று நிறுவனங்க ளாயினும், நிலங்களை இழந்த பகுதியினர் எளிய உற்பத்தியாளர் களான உழவர்களாகவே இருந்தார்கள். பயன் கொண்டோர் வேளாளர், பார்ப்பனர் போன்றோராகவே இருந்தனர். அரசு உயர் அலுவலர்களாகவும் படைத்தலைவர்களாகவும் அன்று இருந்தோர், பெரும்பாலும் வேளாளரும் சிறு அளவில் பார்ப்பனரும் என்பதையும் நினைவில் கொள்ளவேண்டும்.

தங்களது நுகர்வுக்காக, தலைமுறைகளாகத் தங்களிடமிருந்த நிலங்களில் வேளாண் உற்பத்தியை மேற்கொண்டிருந்த மக்கள், நிலங்களைப் பறிகொடுத்ததால், அந்த நிலங்களிலேயே குடிகளாக – குத்தகையாளராக மாற்றப்பட்டார்கள். சில வேளைகளில், நாள் ஊதியத்துக்கான வேளாண் பணியாளர்களின் நிலைக்கும் தள்ளப் பட்டனர்.

விசய நகர ஆட்சிக் காலம் வரை உடைமைப் பகுதியினரில் பெரும்பாலோராக விளங்கிய வேளாளரே பெரிதும் பயன் பெற்றனர். பார்ப்பனரும் உடனிருந்து பயன்களை நுகர்ந்தனர். கோயில் போன்ற நிலவுடைமையாளர் சார்ந்த நிறுவனங்களின் வழியாகக் கிடைத்த பெரும் கட்டமைப்பு வாய்ப்புகளும் செல்வ மிகையும் வேளாளர்களுக்கே துணையாக அமைந்தன. ஆனால், விசயநகரக் காலத்தில் ஆட்சியிலும் படைப்பிரிவுகளிலும் கோயில்களிலும் பார்ப்பனர் மற்றும் வேற்று மொழியினர் ஆதிக்கம் வலுப்பட்டது. இவர்கள் அடுத்தடுத்து சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு-அரசியல் நிலைகளில் ஆழமாக ஊடுறுவி, தங்களை மிகவும் வலுப்படுத்திக்கொண்டிருந்தார்கள்.

இத்தகைய பின்புலத்தில் சித்தர்களின் பாடல் போக்குகளை மதிப்பிடலாம்.

சித்தர் பாடல்களைப் போன்றே சித்தர் வாழ்ந்த காலமும் இன்னும் தெளிவாக வரையறுக்கப்படவில்லை. தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றினை நிரல்பட எழுதிய மு. அருணாசலம் அவர்கள் சித்தர் வாழ்ந்த காலத்தை கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டு என்று முடிவு செய்திருக்கிறார்.

பிற்காலச் சோழர் காலத்தில், பார்ப்பனரின் செல்வாக்கு வளர்ந்திருந்தபோதிலும், சமூக வாழ்வியலிலும் பொருளியல் அளவிலும் பண்பாட்டு நிலையிலும் அரசியல் தளத்திலும்

ஆதிக்கமும் அதிகாரமும் பெற்றிருந்த நிலவுடைமைப் பகுதியின ரான வேளாளருக்குக் கீழ்ப்பட்டோராகவே அவர்கள் முடங்கிக் கிடந்தனர். எனவே, வேளாளருக்குத் துணை நின்றவர்களாக, அவர்களோடு சேர்ந்து பயன் பெற்றவர்களாக இருந்ததால் வேளாளர் எதிர்ப்புடன், பார்ப்பன எதிர்ப்பும் ஆங்காங்கே தென்பட்டிருக்கிறது. உழைக்கும் வேளாண் மக்களிடமிருந்த வளமான உற்பத்தி நிலங்களை மன்னர்களின் துணையுடன் வலிந்து கையகப்படுத்தியதால் தோன்றியிருந்த வெறுப்புணர்வுகள் மட்டுமே, பார்ப்பனரைத் தனிமைப்படுத்தி எதிர்ப்பது என்ற நிலைக்கு அன்று போதுமானதாக இருக்கவில்லை. ஏனெனில், நிலப் பறிப்பு மன்னன் பெயராலேயே செயல்படுத்தப்பட்டது. பயன் கொண்டோரில் வேளாளரும் மிக்களவில் இருந்தனர். பெரிதும் வேளாளர் உள்ளூர் மக்களிடமிருந்து மேலெழுந்தோராக இருந்தனர். பார்ப்பனரோ உள்ளூரோடு எத்தகைய தொடர்பும் கொண்டிராத அயலவர். இது மட்டுமே நிலப் பறிப்பில் வேளாளரையும் பார்ப்பனரையும் வேறுபடுத்திப் பார்க்கச் செய்துவிடவில்லை. இதையன்றி, சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு மையமாக அப்போது பார்ப்பனர் வேரூன்றிவிடவில்லை. பார்ப்பன ஆதிக்கம் என்பது முழுமையாக நிலைப்படாத அன்றைய நிலையில் ஆரிய எதிர்ப்பு மட்டுமே தனித்துத் தோன்றியிருக்கக்கூடிய சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு-அரசியல் சூழல் ஏற்பட்டிருக்கவில்லை. இதனாலேயே, ஆரிய எதிர்ப்புக் குரல் கொடுக்கும் சித்தர் பாடல்கள் பிற்காலச் சோழர் காலத்தைச் சார்ந்தவையாக இருக்க இயலாது என்பது உறுதிப்பட்டு விடுகிறது.

பார்ப்பன எதிர்ப்பு, வேத வெறுப்பு, சடங்குகள் மறுப்பு என்பன போன்ற கடுமையான போக்குகளை நோக்கும்போது சைவ-வைணவச் சமயங்களில் பார்ப்பனர் ஆதிக்கம் நிலைப்பட்டுவந்த காலகட்டத்தையே இவை காட்டுகின்றன என்பது தெளிவாகின்றது. சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு-அரசியல் தளங்களில் ஒரு வகையான ஆதிக்க நிலையினைப் பார்ப்பனர் உறுதிப்படுத்திக்கொண்டிருந்த காலகட்டமாகவே அது அமைந்திருக்கவேண்டும். அல்லது இத்தகைய ஆதிக்கப் போக்குகளைச் செலுத்தக்கூடிய அரசியல் பின்புலம் வலுப்பட்டிருக்கவேண்டும். சித்தர்கள் அனைவரும் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்திலேயே வாழ்ந்திருந்தார்கள் என்று கூறவியலாது. இருப்பினும், ஒரு காலகட்டத்தை அவர்கள் சார்புநிலைப்படுத்தி யிருக்கிறார்கள். இக்காலகட்டம் விசயநகரக் காலத்தை ஒட்டிய தாகவே அமைந்திருக்கவேண்டும்.

சாதி, சமய எதிர்ப்புக் குரல்களை ஆங்காங்கே சித்தர் பாடல்களில் காண முடிகின்றது. என்றாலும், அவர்கள் எந்தப் பகுதியினரைச் சார்ந்தோர் என்பதைத் தெளிவாக்கிக்கொள்ள வேண்டும். அதாவது, சித்தர் உடைமைப் பகுதியினரிடமிருந்து

வந்தவர்களா அல்லது உடைமைகளற்ற உழைக்கும் மக்கள் பகுதியினரிடமிருந்து வந்தவர்களா என்பதை உறுதிப்படுத்திக் கொள்ளவேண்டும். ஏனெனில், சாதிகள் பிறப்பினடியாகவே கொள்ளப்பட்டாலும், அப்போது உடைமை இருப்பு அல்லது இல்லாமையை அடிப்படையாகக்கொண்டே சமயச் சார்புகள் நிலைநிறுத்தப்பட்டிருந்தன. அடுத்து, உடைமை நிலையே சாதி களின் சமூக நகர்தலுக்கும் ஒரு குறிப்பிட்ட காலகட்டம் வரை வழியமைத்துக் கொடுத்துக்கொண்டிருந்தது. இதனால், சித்தர்களின் உடைமைப் பின்புலத்தினை முதலில் அறிந்துகொள்ளவேண்டி யுள்ளது.

நீள வீடுகட்டி நீர் நெடுங்கதவு சாத்துவீர் 12

வீடெடுத்து வேள்வி செய்து மெய்யினோடு பொய்யுமாய்
மாடு மக்கள் பெண்டிர் சுற்றம் என்றிருக்கும் மாந்தர்கள் 12
மிக்க செல்லம் நீர்படைத்த விறகுமேனிப் பாவிகாள் 20

மாடு கன்று செல்வமும் மனைவி மைந்தர் மகிழவே
மாடமாளிகைப் புறத்தில் வாழுகின்ற நாளிலே 20

என்றெல்லாம், குவிந்துள்ள செல்வத்தையும் அவற்றைக் கொண்டுள்ள மக்களையும் தனது பாடல்களில் முன்னிலைப் படுத்துகிறார் சிவவாக்கியர்.

நீருஞ் சதமல்ல செல்வம் சதமல்ல 119

ஆறுண்டு தோப்புண்டு அணிவீதி அம்பலம் தானுண்டு 132

நாப்பிளக்கப் பொய் உரைத்து நவநிதியம் தேடி 140

பொன்னும் மனையும் எழில்பூவையரும் 162

என்று செல்வத்தின் நிலையாமையை பட்டினத்தார் தெளிவாகவே சுட்டிக்காட்டுகிறார் என்றாலும், உடைமைப் பகுதியினரை நோக்கியே அவர் பாடுகிறார் அல்லது சாடுகிறார் என்பதைப் புறக்கணித்துவிட முடியாது.

பட்டுடை பொற்பணியும் பாவினையும் தீவினையும் 183

என்று பட்டுடைப் பொற்பணி பாடுகின்ற பத்திரகிரியாரும் இதற்கு விலக்கல்லர்.

மாடும் மனைகளும் மக்களும் சுற்றமும் பொன்பொருளும்
வீடும் மணிகளும் வெண்பொன்னும் செம்பொன்னும்
காடும் கரைகளும் கல்லாம் பணியும் கரிபரியும்
தேடும் பல பண்டம் 226

என இடைக்காட்டுச் சித்தர் பாடல், மாடும் மனைகளும் வீடும் மணிகளும் காடும் கரைகளும் கொண்ட உடைமைப் பகுதி யினரையே விளிக்கின்றன.

.........தேடும்
சொத்துக்களில் ஒரு தூகம் நில்லாத 239

என்று கடுவெளிச்சித்தர் உடைமைகளை மறக்காமல் பாடுகிறார்.

மயங்குவான் பொன்தேடப் புரட்டுப் பேசி 377

என்று சட்டைமுனி சித்தர் பொன் தேடும் மனிதர்களைக் குறிக்க,

மாடென்றும் சம்பத்தென்றும் வாஞ்சை கொண்டலைந்த 409

என்று கணபதி சித்தர் உடைமைப் பொருளின் அன்றைய குறியீடுகளில் ஒன்றான மாடுகளைச் சுட்டுகிறார்.

வேண்டும் திரவியமும் மேலுயர்ந்து பள்ளியெல்லாம்
ஆண்ட நிரைநாடும்அம்பலமும் 502

என்கிறார் பட்டினச் சித்தர்.

சித்தர்கள் வாழ்ந்த காலத்தின் மக்கள் வாழ்நிலையினைக் கணக்கில் கொண்டு பார்க்கும்போதுதான், இப்பாடல்களைப் பாடியோர் எங்கிருந்து – எந்த மக்கள் பகுதியினரிடமிருந்து தோன்றியிருக்க முடியும் என்பதைப் புரிய இயலும். உடைமை களற்ற பகுதியினர், அதாவது நிலவுடைமை கொள்ளாத பகுதியினர் இல்லங்களைக்கூட முழுமையாக அமைத்துக்கொள்ள உரிமை யற்றோராக வாழ்ந்துவந்தார்கள். உழைக்கும் அடித்தள மக்களது இல்லங்களுக்கு வாயில்களோ, கதவுகளோ இருக்கக்கூடாது என்பது பல வகையான சமூக-பண்பாட்டுத் தடைகளில் அடங்கும். இந்த நிலை பிற்காலச் சோழர் காலத்தினையொட்டியே ஏற்பட்டுவிட்டது. இதனால்தான், 'நீள வீடு கட்டி', 'வீடெடுத்து', 'பொன்னும் மனையும்', 'மாடும் மனைகளும்', 'வீடும் மணிகளும்' என்றெல்லாம் வாழ்கின்ற இல்லங்களைக் குறிப்பிட்டுப் பாடுவதிலும்கூட உள்ளார்ந்த பொருள் பொதிந்து கிடக்கின்றது. அது தனித் தகுதியாகவும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டிருந்தது. அத்துடன், இல்லம் என்ற ஒன்று இருப்பதிலேயே ஒரு வகையான உடைமைச் சார்பு – வர்க்கச் சார்பு ஊடாடிக் கிடப்பதையும் இங்கு பார்க்கத் தவறிவிட முடியாது. மேலும், சித்தர்கள் நிலவுடைமைப் பகுதியினரை நோக்கியே தங்கள் எண்ணங்களை – உணர்வுகளை அழுத்தத்துடனும் வலுவுடனும் முன்வைக்கிறார்கள். இவற்றைக் கொண்டு பார்க்கும்போது, சித்தர்கள் நிலவுடைமைப் பகுதியைச் சார்ந்தோராகவே இருந்திருக்கமுடியும் என்பது உறுதிப்படுகிறது.

நிலவுடைமை கொண்டிராத அடித்தள உழைக்கும் பகுதியினரிடமிருந்து தோன்றியோர்கூட, உடைமைப் பகுதியினரை நோக்கித் தங்கள் எண்ணங்களை வெளிப்படுத்தியிருக்கலாமே என்கின்ற அய்யம் இங்கு எழுவது இயல்புதான். சைவ-வைணவத்தில்

புதிதாகப் புகுந்துவிட்ட ஆரியப் போக்குகளை மறுத்தும் வெறுத்தும் எதிர்த்தும் சித்தர்கள் தங்கள் உணர்வுகளைப் பதிவு செய்திருக்கிறார்கள். இது வெளிப்படையாகவே செய்யப்பட்டிருக்கின்றது. சாதியைப் போன்றே சமயமும் உடைமையோடு பிணைந்து நின்ற அன்றைய காலகட்டத்தில், சைவமும் வைணவமும் உடைமையாளரின் சமயங்களாகவே விளங்கின. நிலவுடைமை கொண்டிராத அடித்தள உழைக்கும் மக்கள் நாட்டார் வழிபாட்டு முறைகளைப் பின்பற்றி வந்தார்களேயன்றி, அவர்கள் சைவ-வைணவ சமய நம்பிக்கைகளுக்கு ஆள்படவில்லை. அந்த அடித்தள மக்களுக்குச் சைவ-வைணவத்துக்குள் எத்தகைய இடமும் தரப்படவில்லை. தங்களுக்குத் தொடர்பில்லாத சைவ-வைணவ நிறுவனங்கள் குறித்தோ, அவற்றுள் நுழைந்த ஆரிய ஆதிக்கத்தை எதிர்த்தோ, உடைமையினரின் கடவுளர் பற்றியோ அடித்தள மக்கள் பாடியிருக்க வாய்ப்புகள் இல்லை. அத்துடன், சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு-அரசியல் உரிமைகளே இல்லாதிருந்த உடைமைகளற்ற பகுதியினர், இந்த உரிமைகளையெல்லாம் மறுத்து அடக்கியாண்டு கொண்டிருந்த உடைமைப் பகுதினருக்கு அறிவுரை கூற முனைந்தார்கள் – முயற்சித்தார்கள் என்பது பொருந்துவதாகவும் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடியதாகவும் இருக்காது.

எனவே, உயர் சாதிக் கடவுளர், ஆரியச் சடங்குகள், வேதங்கள் போன்றவற்றில் நம்பிக்கை அடிப்படையில் ஈடுபாடு கொண்டிராத – நம்பிக்கை கொண்டிராத கீழ்த்தட்டு உழைக்கும் மக்கள் பகுதியினர் பார்ப்பன எதிர்ப்பு, வேத வெறுப்பு, சடங்கு மறுப்பு போன்ற குரல்களை ஒலித்திருக்க முடியாது. ஆரிய ஆதிக்க எதிர்ப்பு என்பது சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டுத் தளங்களில் இருந்திருக்க முடியுமேயன்றி, கடவுள் நம்பிக்கை அடிப்படையில் அமைந்திருக்க வாய்ப்புகள் இல்லை.

ஆனால், சித்தர்களின் பாடல்களோ வழிபாட்டு நம்பிக்கை, அந்த நம்பிக்கையினடியாகத் தோன்றிய வாழ்க்கை முறையில் அமைந்த சமயச் சார்புகள் ஆகியவற்றை எதிரொலிக்கின்றனவேயன்றி, சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டுத் தளங்களில் ஆரிய எதிர்ப்பாக – மறுப்பாக – வெறுப்பாகத் தோன்றியிருந்ததாகத் தெரியவில்லை. இவற்றையெல்லாம் கொண்டு பார்க்கும்போது, சித்தர் நிலவுடைமைப் பகுதியினரிடமிருந்து தோன்றியவர்களாக இருப்பதற்கான வாய்ப்புகளே உறுதிப்படுகின்றன.

சோழர் காலத்தையடுத்து நில உற்பத்தி வளர்ச்சியில் தேக்கம் ஏற்பட்டது. தொழில்நுட்ப வளர்ச்சியில் முன்னேற்றம் இல்லாமை, புதிய ஏரிகளையும் குளங்களையும் அமைத்து உற்பத்திப் பகுதிகளை விரிவாக்கம் செய்ய இயலாமை, உற்பத்தி உறவுகளில் ஏற்பட்டிருந்த இறுக்கம் ஆகியன தொடர்ந்தன.

விசயநகர ஆட்சிக் காலத்தில், பார்ப்பனரின் ஆதிக்கம் வலுப்பட்டது. உள்ளூர் அமைப்புகளிலும், கோயில்களிலும் வேளாளர் மேலாண்மை ஓரளவு தொடர்ந்தாலும், ஆட்சி அதிகாரத்திலும் படைப் பிரிவுகளிலும் பார்ப்பனர் மற்றும் வேற்று மொழியினர் செல்வாக்கு மிகுந்தது. இந்த நிலைகள் சாதி அமைப்புகள் மேலும் வலுப்படுவதற்கு வாய்ப்பாக அமைந்தன.

குறிப்பாக, நில உற்பத்தி உறவுகளில் ஏற்பட்டு வந்த மாற்றங்கள், சிறு அளவில் நில உரிமை கொண்டிருந்த வேளாளர்கள் தங்கள் நிலங்களை இழக்கும் நிலைமைகளை ஏற்படுத்தின. பிற்காலச் சோழர் காலத்திலேயே தொடங்கியிருந்த இந்த நிலைமைகள், விசயநகரக் காலத்தில் மேலும்மேலும் பரவலாக ஏற்படக்கூடிய சூழல்களை உருவாக்கின.

வேளாள நிலையிலிருந்து கீழிறங்கி, குத்தகைக் குடிகளாகவோ, உழைப்பை மட்டும் நம்பியிருக்கும் நாள் ஊதியப் பணியாள ராகவோ மாறிவிட்ட பகுதியினரின் குரல்கள்தாம் சித்தர் பாடல் களில் எதிரொலிக்கின்றன. வேளாளராகத் தொடர முடியாத நிலையில், அவர்கள் உடைமைப் பிரிவினரின் கோயில்களில் இருந்த உரிமைகளை இழந்துவிட்டார்கள். ஆனாலும், உடனடியாக உடைமைகளற்ற பிரிவினரோடும் அவர்களால் ஒன்றிணைந்து கொள்ள முடியவில்லை. இதனால், தங்கள் நிலை தாழ்வதற்குக் காரணியாக இருந்த பார்ப்பனர்களையும் வேத-சாத்திரங்களையும் எதிர்த்தார்கள். பார்ப்பனர்களின் சடங்குகளை எதிர்த்தார்கள்.

கைவிட்டுப் போன சமய உரிமைகள் காரணியாகக் கோயில் களுக்குள் ஏற்கப்படாததால், அந்தக் கோயில்களில் இருந்த கடவுளர் உருவங்களை மறுத்தார்கள். கோயில் என்ற நிறுவனத்தை யும் அதில் இருந்த உருவங்களையும் மறுத்தாலும் அவை சார்புபடுத்திய சைவ-வைணவ நம்பிக்கைகள் அவர்களிடம் தொடர்கின்றன.

அவர்கள் தொடர்ந்து வேளாள மனநிலையிலேயே இருந்தார்கள் என்பதையே இவை காட்டுகின்றன. அதனால்தான், அன்றைய உடைமைப் பிரிவினரின் நம்பிக்கை நிறுவனங்களை எதிர்க்கின்ற போக்குகள் இருந்தபோதிலும் வேளாளர் எதிர்ப்பு என்பது சித்தர் பாடல்களில் காணக்கிடைக்கவில்லை.

உடைமையாளர் நிலையிலிருந்து உடைமைகளற்ற நிலைக்குத் தாழ்ந்தாலும் அதை முழுமையாக உள்வாங்கிக் கொள்ள முடியாத – ஏற்க முடியாத நிலை தொடர்ந்தது. இதனால்தான், கீழ்த்தட்டு மக்களின் வறுமையைச் சில பாடல்களில் சுட்டிக்காட்டினாலும், கீழ்த்தட்டுப் பிரிவினரோடு சித்தர்கள் இணைந்துவிடவில்லை.

நாட்டார் கடவுளர்களை ஆங்காங்கே கடிந்து இருப்பதும் இதனை உறுதிப்படுத்துகிறது.

ஆடறுத்துக் கூறுபோட்ட அவர்கள் போலும் பண்ணிநீர் 36
பேய்கள் பூசை கொள்ளுமோ பிடாரி பூசை கொள்ளுமோ 44

தங்கள் தேகம் நோய்ப்பெறின் தளைப்பிடாரி கோயிலில்
பொங்கல் வைத்து ஆடுகோழிப் பூசைப் பலியை இட்டிட 80

நீட்டிய பல்லும் சினமடி லாயும்
நிலைத்தவோர் கல்லுரு முன்னே

....

ஆட்டினைத் துடிக்க வெட்டி வீழ்த்திடுவார் 522

தங்களது சைவ-வைணவ நம்பிக்கைகளோடு கீழ்த்தட்டு மக்களை இணைத்துக்கொள்ள முடியாத நிலை சித்தர்களிடம் இருக்கின்றது.

தமிழ்நாட்டில் மட்டுமல்லாது, இந்தியா முழுமையுமே உடைமைப் பிரிவினர், தங்கள் நம்பிக்கை நிறுவனங்களோடு, உடைமையற்ற பிரிவினரை இணைத்துக்கொள்ள முன்வரவில்லை.

சாதி சமய எதிர்ப்பு வெளிப்பட்டாலும், அது முழுமையாக அமையவில்லை. பல இடங்களில் முரண்கள் தொடர்கின்றன.

பறைச்சி ஆவது ஏதடா? பணத்தி ஆவது ஏதடா?
இறைச்சி தோல் எலும்பிலும் இலக்கம் இட்டிருக்குமோ
பறைச்சி போகம் வேறதோ பனத்தி போகம் வேறதோ 14

சாதி ஆவது ஏதடா? சவந்திரண்ட நீரெலாம்
பூத வாசல் ஒன்றலோ 15

சாதி பேதம் என்பதொன்று சற்றும்இல்லை இல்லையே 38
மேதியோடு ஆவுமே விரும்பியே புணர்ந்திடில்
சாதிபேதமாய் உருத்தரிக்கும் ஆறுபோலவே
வேதம் ஓதுவானுடன் புலைச்சி சென்று மேவிடில்
பேதமாய்ப் பிறக்கிலாதவாறு என்ன பேசுமே 73

......எந்தச் சாதியிலும்
இரக்கத் துணிந்து கொண்டேன் 133

சாதியில் கூட்டுவாரோ சாத்திரத்துக்கு உள்ளாமோ 154
சாதியில் கூட்டுவாரோ சமயத்தோர் எண்ணுவரோ- 154

சாதிபேதமில்லை அகப்பேய்
தானாகி நின்றவர்க்கே 209

சமயபேதம் பலவான சாதிபேதங்கள்
சகத்தோர்க்கே அல்லாதுசற் சாதுகளுக்கோ 259

சாதிப் பிரிவினிலே தீயை மூட்டுவோம்

....

வேண்டாத மனையினில் உறவு செய்வோம் 264

வாழாமல் உலகம் விட்டு வேடம் பூண்டு
வயிற்றுக்கா வாய்ஞானம் பேசிப்பேசித்
தாழ்வான குடிதோறும்இரப்பான் மட்டை
தலையறியாச் சண்டாளர் முழுமாடப்பா 428

காணப்பா சாதி குலம் எங்களுக்கு இல்லை 468

சாதி குறித்த கண்ணோட்டங்கள் முரண்பட்டும் தெளிவின்றியும் காணக்கிடப்பதை இப்பாடல் வரிகள் புலப்படுத்துகின்றன. இப்பாடல்களைப் பாடிய சித்தர்கள் பலராக இருந்ததால், அவரவருடைய பார்வைகளுக்கு ஏற்பச் சில வேறுபாடுகள் தெரியலாம். 'சாதி பேதமில்லை' என்றும் 'சாதி பேதம் சற்றும் இல்லையே' என்றும் 'சாதிப் பிரிவினிலே தீயை மூட்டுவோம்' என்றும் தெளிவுறக் கூறியிருந்தாலும், ஆழமாக இக்கூற்றுக்களை ஆராயவேண்டியுள்ளது. 'சமய பேதம் பலவான சாதி பேதங்கள் சகத்தோர்க்கே அல்லாது சற்சாதுகளுக்கோ' என்பதும் 'சாதி பேதமில்லை அகப்பேய் தானாகி நின்றவர்க்கே' என்பதும் 'சாதி குலம் எங்களுக்கு இல்லை' என்பதும் வேறு வகையான பொருள் தருகின்றன. நிலவுடைமைச் சமூகத்தில் பிறப்பினடியாக ஒட்டிக்கொண்டு நீடித்திருக்கின்ற சாதியைச் சித்தர்கள் புறக்கணிக்க முயன்றதாகத் தெரியவில்லை. அதை வேண்டாம் என்று ஒதுக்கியதாகவும் தெரியவில்லை. சகத்தோர்க்கு இருப்பதை ஒப்புக்கொண்டு – ஏற்றுக்கொண்டு சற்சாதுகளான தங்களுக்கு மட்டுமே சாதி வேறுபாடுகள் வேண்டியதில்லை என்று கூறுகிறார்கள். 'சவந்திரண்ட நீரெலாம் பூத வாசல் ஒன்றலோ' என்று அறிவியல் பார்வையுடன் நோக்கினாலும், 'தாழ்வான குடிதோறும் இரப்பான் மட்டை' என்று சாதி வேறுபாட்டையும் பேண முயலுகின்றனர்.

சமூகத்தில் நிலவுகின்ற சாதிப் பாகுபாடுகளை மறுக்க மனமில்லாமல் தொடர நினைக்கின்ற சித்தர்கள், 'சாதி குலம் எங்களுக்கு இல்லை' என்று வெளிப்படையாகவே உரத்து முழக்கமிடவேண்டிய சூழ்நிலை ஏன், எப்படி ஏற்பட்டது? நிலவுடைமை அமைப்புக்குள் நின்றுகொண்டு பாடப்பட்ட சாதி மறுப்புப் பாடல்களுக்குச் சில காரணிகள் இருந்திருக்கவேண்டும்.

1 உடைமைப் பிரிவினரால் கீழிறக்கம் செய்யப்பட்ட பகுதியினர், நடைமுறை வாழ்க்கையில் உழைக்கும் உடைமைகளற்ற பிற சாதிகளைச் சார்ந்த மக்களிடம்தாம் இணையவேண்டியிருந்தது.
2 மணம் போன்ற வாழ்க்கை உறவுகளில்கூட, அவர்கள் நிலவுடைமையாளராகவே தொடர்ந்துகொண்டிருந்த வேளாளர் இல்லங்களில் தொடர்பு ஏற்படுத்திக்கொள்ள

முடியாத நிலையில் இருந்தனர். உடைமையற்றோராக மாறியிருந்ததால், உழைக்கும் உடைமைகளற்ற பிற சாதிகளைச் சார்ந்த மக்களோடுதான் மண உறவுகளை ஏற்படுத்திக்கொள்ள வேண்டியிருந்தது. இதையொட்டியே, 'வேண்டாத மனையினில் உறவு செய்வோம்' என்ற நிலையை மேற்கொள்ளவேண்டியதாயிற்று.

3 துறவு வாழ்க்கையில் உணவு போன்ற பொருள்களை உழைக்கும் உடைமைகளற்ற பிற சாதி மக்களிடமிருந்து தான் பெறவேண்டியிருந்தது. இதனால்தான், 'எந்தச் சாதியிலும் இரக்கத் துணிந்து கொண்டேன்' என்று பாடவேண்டியிருந்தது.

4 அன்றாட வாழ்க்கையில், அவர்கள் அடித்தள மக்களாகவே மாறவேண்டியிருந்ததை நடைமுறை உறுதிப்படுத்தியது. இதை ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டியிருந்த இன்றியமை யாமையை 'பறைச்சி போகம் வேறதோ பணத்தி போகம் வேறதோ' என்பதும் 'வேதம் ஓதுவானுடன் புலைச்சி சென்று மேவிடில்பேதமாய்ப் பிறக்கிலாதவாறு' என்பதும் காட்டுகின்றன.

5 கீழ்த்தட்டு மக்களின் சாதிகளுடன் உறவாடவேண்டிய நிலை இருந்தாலும், அவர்களோடு சேர்ந்துகொள்ள சித்தர்கள் முயலவில்லை. நாட்டார் கடவுளர்களை ஏற்றுக்கொள்ள முடியாத நிலையில் சித்தர்கள் இருந் தமையும் நிலவுடைமை நம்பிக்கை முறைமைகளான சைவ-வைணவச் சார்பிலிருந்து விலக முடியாமல் இருந்தமையும் இதை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

நிலவுடைமையாளராக இருந்து நிலங்களை இழந்தோராகை யால், சித்தர்கள் தங்களுடைய மன நிலையை உடனடியாக மாற்றிக் கொள்ள முடியாதிருந்தனர். இதனாலேயே, 'சாதி பேதங்கள் சகத்தோர்க்கே அல்லாது சற்சாதுகளுக்கோ' என்று கூறி அமைதி கொண்டனர். சித்தர்கள், நிலவுடைமை அமைப்புக்குள் இருந்து கொண்டு அல்லது அந்த மன நிலையில் நீடித்து இருந்துகொண்டு பாடினார்கள். அதனால்தான், அவர்களுக்குள் முரண்களும் நீடித்திருந்தன. இதனால்தான், கீழ்த்தட்டு உழைக்கும் பகுதியின ருடனும் உடனடியாகவும் முழுமையாகவும் ஒன்றுபட முடியாமல் தவித்தனர் – தடுமாறினர்.

நில உடைமைகளை இகழ்ந்ததால் ஏற்பட்ட விரக்தி, வாழ்க்கை மறுப்பு / பெண் மறுப்பு என்ற நிலைகளையும் எடுக்கச் செய்தது. சைவ-வைணவ நம்பிக்கைகள் உடைமையாளர் – வேளாளர் கைக்கொண்டவை. இவை வாழ்க்கையை மறுக்க

வில்லை. 'மண்ணில் நல்ல வண்ணம் வாழலாம்'என்பதுதான் உடைமையாளர் தத்துவம். ஆனால், சித்தர்கள் உடைமைகள் பறிபோன நிலையில், இந்த உலகில் இல்லாத வாழ்க்கையை – இன்பத்தை வேறு இடத்தில் – வேறு உலகில் தேடுகிறார்கள். இந்த உலகத்துக்கு வரவிரும்பாமல் பிறவா நிலையை வேண்டுகிறார்கள். பரத்தையர்பால் நாட்டம், போதைப் பழக்கங்கள் என்பவையும் வாழ்க்கை விரக்கியால் ஏற்பட்டிருக்கலாம்.

ஆனால், உழைக்கும் மக்கள் பகுதியினர், உடைமைகள் இல்லாத நிலையிலும் வாழ்க்கையை வெறுக்கவில்லை; அவர்களுக்கு வாழ்க்கையில் விரக்தி ஏற்பட்டுவிடவில்லை. தங்களுக்கு எதிரான உடைமை அமைப்பை எதிர்த்துப் போராடக்கூடிய சூழல் அன்று அமையவில்லை என்றாலும், வாழ்க்கையை அவர்கள் வாழ்ந்துகொண்டுதானிருந்தார்கள்.

இவற்றைக்கொண்டு பார்க்கும்போது, வாழ்க்கையில் நம்பிக்கை கொண்டிருந்த சைவத்தையும் வைணவத்தையும் சித்தர்கள் எதிரொலிக்கவில்லை என்றே தோன்றுகின்றது.

சித்தர் பாடல்களில் உருவ வழிபாடு எதிர்ப்பு, பூசை போன்ற சடங்குகள் எதிர்ப்பு கட்டமைப்பு எதிர்ப்பு, வேத-சாத்திர எதிர்ப்பு ஆகியன தொடர்ந்து அமைந்திருக்கின்றன.

செம்பிலும் தராவிலும் சிவன் இருப்பன் என்கிறீர் 13

பூசைபூசை என்று நீர் பூசை செய்யும் பேதைகாள் 13

ஓசையுள்ள கல்லைநீர் உடைத்து இரண்டாய் செய்துமே
வாசலில் பதித்த கல்லை மழுங்கவே மிதிக்கிறீர்
பூசைக்கு வைத்த கல்லில் பூவும் நீரும் சாத்துறீர் 68

கட்டையால் செய் தேவரும் கல்லினால் செய் தேவரும்
மட்டையால் செய் தேவரும் மஞ்சளால் செய் தேவரும்
சட்டையால் செய் தேவரும் சாணியால் செய் தேவரும்
வெட்ட வெளிய தன்றிமற்று வேறுதெய்வம் இல்லையே 80

உளியிட்ட கற்சிலையில் உண்டோ உணர்ச்சி 258

சதுர்வேதம் ஆறுவகைச் சாத்திரம் பல
தந்திரம் புராணம் கலை சாற்றும் ஆகமம்
விதம்விதமான வேறு நூல்களும்
வீணான நூல்களே என்று ஆடுபாம்பே 259

பூசை செய்தாலே சுத்த போதம் வருமோ? 259

கோயிலாவது ஏதடா குளங்களாவது ஏதடா 13

வேளாளரின் உடைமை அமைப்பினை எதிர்க்காமல் அல்லது எதிர்க்க முடியாமல், அவர்களது நம்பிக்கைகளின் உருவகமாக இருந்த வழிபாட்டு முறைகளைச் சித்தர்கள் எதிர்த்திருக்கிறார்கள்.

இந்த மாறுதல்களுக்கு அந்நியராட்சியும் பார்ப்பனர்களும் காரணி களாக இருந்ததாகச் சித்தர்கள் எண்ணியதால் வேத மறுப்பும் பார்ப்பன எதிர்ப்பும் முனைப்புப் பெறுகின்றன.

இத்தகைய குரல்களுக்கிடையில் சிறு அளவில் மாறுபட்ட குரல்களும் ஆங்காங்கே ஒலிக்கின்றன.

பரமமெய்ஞ்ஞான நூல்கள் பகர்வதை அறிந்து பார்த்து
வரமிகு நாகை நாதர் மலரடி வணங்கு நெஞ்சே 415

மந்திரமாய்ச் சாத்திரமாய் மறைநான்காய் நீ இருந்த
தந்திரத்தை நான் அறியத் தகுமோதான் பூரணமே 174

ஆறு தத்துவமும் அகப்பேய்
ஆகமம் சொன்னதடி 201

தம்பிரானை நாள்கள் தோறும் தரைபடக்
கும்பிடாது மாந்தரோடு கூடி வாழ்வது எங்ஙனம் 25

எண்ணிறந்த சென்மம் எடுத்தும் சிவ பூசை
பண்ணிப் பிழையாமல் பதிஇழந்து கெட்டேனே 161

வேதம் முழங்கிட ஞான வீறுகொண்டே 514

வெற்றியுடன் நால்வேதம் வகுத்தவாறே 463

ஆரியனைத் தேடி அடிபணிவது எக்காலம்? 184

ஆரியனைக் கண்டு தரிசித்தே அன்புடன்
அகலாமல் பற்றித் தொடர்ந்து ஆடுபாம்பே 257

இத்தகைய போக்குகள் குறைவு என்றாலும், அன்றைய சித்தர்கள் நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையில் சில இயைபுகளையும் – சமரசங்களையும் செய்துகொண்டிருந்ததாகவே தெரிகின்றது.

சமூக உறவுகளில் ஏற்பட்ட முரண்களால், அன்றைய வாழ்வில் பொய், களவு போன்ற செயல்களு் மிகுந்திருந்தன. அந்நியர் ஆட்சி காரணியாகச் சமூகக் கட்டுப்பாடுகள் சீர்குலைந்திருக்கலாம். குறிப்பாக, உற்பத்தி உறவுகளில் ஏற்பட்ட மாறுதல்கள், புதிய நிலைமைகளை உறுதியாக்காத கட்டத்தில் இத்தகைய பொய்யும் வழுவும் தோன்றுதல் இயல்புதான். சாதி இறுக்கமும் இந்த நிலையில்தான் மேம்பட்டது.

கோயில் என்ற நிலவுடைமை நிறுவனத்தின் வழியாகக் கிடைத்துக்கொண்டிருந்த மிகை உற்பத்தி – உபரி உற்பத்தி உள்ளூர் வேளாளர்களுக்கு முழுமையாகச் சென்றுகொண்டிருந்த நிலை மாறியது. வேற்று மொழியாளரின் ஆட்சியில் புதிய செல்வாக்குப் பெற்ற பார்ப்பனர்கள், வேற்று மொழி அதிகாரிகள், படைத் தலைவர்கள் போன்றோர் கோயில் நிறுவன மிகை உற்பத்தியினைப் பங்கு போட்டுக்கொள்ளவும் முழுமையாகக் கொள்ளை

கொள்ளவும் தலைப்பட்டார்கள். இதன் தாக்கம், சமூகத்திலும் ஏற்பட்டிருந்தது இயல்புதான். இதை எதிர்த்துச் சித்தர்கள் குரல் கொடுத்திருக்கிறார்கள்.

ஆசை கொண்டு அனுதினமும் அன்னியர் பொருளினை
மோசம் செய்து அபகரிக்க முற்றிலும் அலைபவர்
பூசையோடு மேநிட்டை பூரிக்கச் செய்பாதகர் 80

நேசமுற்றுப் பூசை செய்து நீறுபூசிச் சந்தனம்
வாசமொடு அணிந்து நெற்றி மை திலகம் இட்டுமே
மோசம் பொய்புனை சுருட்டு முற்றிலும் செய்மூடர்காள் 81

பொல்லாதவன் நெறி நில்லாதவன் ஐம்புலன்கள்தமை
வெல்லாதவன் கல்வி கல்லாதவன் மெய்யடியவர்பால்
செல்லாதவன் உண்மை சொல்லாதவன் 118

கடுஞ்சொலின் வம்பரை ஈனரைக் குண்டரைக் காமுகரைக்
கொடும் பாவமே செய்யும் நிர் மூடர் தம்மை 123

நல்வழியில் சென்று நல்பதவி எய்தாமல்
கொல்வழியில் சென்று குறுகுவதேன் புல்லறிவே 237

இவையெல்லாம் தனி மனிதக் களவு, பொய், போன்றவற்றைக் குறிப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஒழுக்க முறைமைகளை வற்புறுத்திப் பாடப்பட்டதாகவும் படவில்லை. சமூக நிகழ்வுகளாகப் பாடப்படுகின்றன. உரிமை, உடைமை இழப்பு போன்ற பாதிப்புகளில் ஏற்பட்டிருந்த தன்மைகளையே இவை வரையறுத்துக் காட்டுகின்றன. ஆண்டவனை அடைவதால்,

பஞ்சமா பாதகங்கள் பறந்தே போகும் 458

என்ற குரல் இடையே காணப்படுகின்றது. இது தனி மனிதத் தவறுகளுக்கான மாற்றாக இருந்திருக்கலாம். சித்தர் பாடல்கள் அறப்பாடல்கள் அல்ல என்பதை மனத்தில் வைத்துக்கொண்டு பொய், களவு போன்ற எதிர்ப்பு நிலைகளை ஆய்வு செய்யவேண்டும். களவு, பொய், ஏமாற்று, ஆசை, பஞ்சமாபாதகங்கள் போன்றவற்றைச் சித்தர்கள் கடுமையான சொற்களில் கண்டிப்பதற்கான சமூக-பொருளியக் காரணிகள் அன்று மிகுந்திருந்தன.

உழைக்கும் மக்களின் உற்பத்தி நிலங்களைப் பறித்தல், கோயில் செல்வங்களைக் கொள்ளையிடல், தங்கள் தனி நலன்களுக்காகப் பொய் சொல்லி ஏமாற்றுதல், எளிய மக்களிடம் ஏற்கமுடியாத வரிப் பளுவினை ஏற்றிவைத்தல் என்பன போன்றவை இயல்பாக நடந்துகொண்டிருந்தன. அந்நிய ஆட்சியரின் ஆதிக்கத் துணையுடன், பார்ப்பனரும் வேற்றுமொழி அலுவலரும் படையினரும்

இவற்றையெல்லாம் நடத்திவந்தனர். உள்ளூர் தன்னலத்தோரும் இவர்களுடன் இணைந்துகொண்டனர்.

சோழர் காலத்தில் ஊர்களும் நகரங்களும் உற்பத்திக் கட்டமைப்புக்களும் நிலவுடைமையாளரின் கட்டுப்பாட்டில் இருந்தபோது நிலவிய செயல் முறைமைகள் – இவை உடைமையாளருக்கும் அவர்களது நலன்களுக்கும் சார்பானவையாக இருந்தாலும் கூட, ஒரு வகையான ஒழுங்குமுறைக்குள் இயங்கின. வேளாண் உற்பத்திக் கட்டமைப்பைப் பேணுதலும் உற்பத்திப் பெருக்கத்தை உறுதிப்படுத்தலும் உடைமை நலன்களுக்காக இந்த முறைமைகள் குலையாதவாறு பார்த்துக்கொள்ளுதலும் சீராக நடந்தன. இத்தகைய ஒழுங்குமுறைகள் அந்நியர் ஆட்சியில் சீர்குலைந்தன. அந்நிய ஆட்சியினரும் பார்ப்பனரும் வேற்றுமொழியினரும் நில உற்பத்தியில் மிகு பங்கினை வரிகளாகப் பறித்துக்கொண்டனர். ஆனால், வேளாண் கட்டமைப்பினை வலுப்படுத்தவும் மேம்படுத்தவும் விரிவுபடுத்தவும் அவ்வப்போது சீர்படுத்தவும் எத்தகைய முயற்சிகளையும் மேற்கொள்ளவில்லை.

இவையன்றி, அந்நியர் ஆட்சியில் இரட்டை ஆட்சியே நடைமுறையிலிருந்தது. ஒருபுறம், உள்ளூர் உடைமையாளர் வழக்கம்போலத் தங்களது உழைப்பு உறிஞ்சலைத் தொடர்ந்து கொண்டிருந்தனர். மறுபுறம், அந்நிய ஆட்சியாளரும் பார்ப்பனரும் தங்களது நலனுக்காக மக்களை நெருக்கிப் பறிப்பதைத் தொடங்கியிருந்தனர். சோழர் காலத்தில் உள்ளாட்சி வழியாகவே வரி போன்ற வருவாய் இனங்கள் யாவும் முறைப்பட்டிருந்தன. அந்நியர் ஆட்சியில் உடைமையாளரின் உள்ளாட்சியும் நீடித்தது; அந்நிய ஆட்சியினர் தனியே வரி பெறுவதும் நிலைத்தது.

இத்தகைய போக்குகளையே பொய், களவு மறுப்பாகச் சித்தர்கள் நெடுகப் பதிவு செய்துள்ளனர். இவ்வாறு, சித்தர் பாடல்களை, அவை தோன்றிய காலத்தின் சமூக-பொருளியல் பின்னணியினைக் கொண்டுதான் மதிப்பிடவேண்டும்.

> புல்லாகிப் பூடாய்ப் புழுவாய் மரமாகிப்
> பல்விருக மாகிப் பறவையாய்ப் பாம்பாகிக்
> கல்லாய் மனிதராய் (திருவாசகம் - சிவபுராணம்)

என்ற பக்தி இயக்கக் காலத்திய வளர்நிலை குறித்த அறிவியல் புரிந்துணர்வினை அடியொற்றி,

> புல்லாகிப் பூடாய்ப் புலர்ந்தநாள் போதாதா?
> கல்லாய் மரமாய்க் கழிந்தநாள் போதாதா?
> கீரியாய்க் கீடமாய்க் கெட்டநாள் போதாதா?
> நீரியாய் ஊர்வனவாய் நின்றநாள் போதாதா? 148

என்று சித்தர் பாடல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன.

நம்பின உடலைக் கண்டு நல்லுயிர் வடிவங் காணாய் 412

உடம்பழிந்த பின் மனமே ஒன்றும் கிடையாது 498

என்று உடம்புதான் உயிர்க்கு அடிப்படை என்ற அறிவியல் பார்வை இருந்தாலும்,

சோற்றுத் துருத்திதனைச் சுமந்து அலைந்து வாடாமல் 185

ஊற்றைச் சடலமடி உப்பிருந்த பண்டமடி 215

ஒன்பது வாய்க் கூட்டை உறுதி என்று நம்பாதே 497

என்ற எதிர்நிலைப் பார்வையும் இருந்தது.

தானென்ற பூரணத்தைச் சாங்கத்தோர்கள்
சமமெல்லாம் நீர்குணமாய் நின்றதென்பார் 390

வீறான சில பேய்கள் சாங்கம் பேசி
விழித்திறந்து விழித்திறந்து திரிவர்தாமே 399

.........பணம் பறித்துப் பிழைப்பாரையோ
வேதாந்தம் ஒன்றுமில்லை சாங்கமென்பார் 403

என்பன போன்ற சாங்கிய எதிர்ப்புக் குரல்களும் கேட்கின்றன.

குறிப்பிட்ட சில பாடல்களை வைத்துக்கொண்டு சித்தர் போக்குகளை மதிப்பிடாமல், அப்பாடல்கள் காட்டும் பொது நெறி கொண்டு கணக்கிட முயலவேண்டும்.

நிலவுடைமைப் பின்புலத்திலிருந்து தோன்றிய சித்தர்கள்,

அன்னம் பகிந்து உண்ணி அறிந்திலையே 164

என்றும்

ஏழை பனாதிகள் இல்லையென்றால் அவர்க்கு
இருந்தால் அன்னங் கொடுக்க வேண்டும்
நாளையென்று சொல்லலாகாதே என்று
நான்மறை வேதம் முழங்குதடி 286

என்றும்

பஞ்சை பனாதி அடியாதே அந்தப்
பாவம் தொலைய முடியாதே 286

என்றும் பாடியிருந்தாலும், அவர்கள் கீழ்த்தட்டு உழைக்கும் பிரிவினரின் நலனுக்காக இவற்றைப் பாடியிருப்பதாகத் தெரிய வில்லை. இவை தனித்து நிற்கின்றனவேயன்றி, இவற்றை இயைபுடன் ஒப்பிடக்கூடியவாறான வேறு வகையான பதிவுகள் காணக்கிடைக்க வில்லை. அவ்வப்போது, உழைக்கும் மக்களின் குரல்கள் சில பாடல்களில் எதிரொலித்தாலும், அவர்களைச் சார்புநிலைப் படுத்துவோராகச் சித்தர்கள் இருக்கவில்லை. உழைக்கும் மக்களின் பாடல் வடிவங்கள் பயன்படுத்திக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன

என்றாலும், பாடல்களில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ள சொற்களும் பொருளும் புலமைத் தன்மையினையும் வெளிப்படுத்துகின்றன. அப்பாடல்களில் கீழ்த்தட்டு மக்களின் உணர்வுகள் – உள்ளங்கள் – மனநிலைகள் – சிந்தனைகள் – நம்பிக்கைகள் – எதிர்பார்ப்புக்கள் என இவை எதுவும் காணப்படவில்லை.

சித்தர்கள் இறவாதிருக்கவும் உடல் அழியாது இருக்கவும் மருத்துவம் காண விழைந்தனர். இனக்குழு மக்கள் பட்டறிவினால் பெற்றிருந்த இயற்கை மருத்துவ முறைகளும் செடிகளின் குணநலன் களும் குறித்த அறிவுச் செல்வம் உழைக்கும் அடித்தளச் சாதிப் பிரிவினரிடம் இருந்தது. இது குறித்த விவரங்களை அறிய அவர்களிடம் தொடர்புகொள்ளவேண்டியிருந்தது. இத்தகைய வேண்டல்களும், அடித்தள மக்களுடனான தொடர்புகளைத் தொடர்ந்து பேணிக்கொள்ளவேண்டிய இன்றியமையாமையைச் சித்தர்களிடம் தோற்றுவித்திருந்தன.

நில்லாத மூலிகையால் காயசித்தி 494

.........முன்சொன்ன தயிலம்விட்டு
வீரடா அரைத்த பின்பு புருவந் திட்டால்
வேசையர்கள் வெகுபேர்கள் மயங்குவாரே 471

ஆச்சடா உடம்பிலுள்ள வியாதியெல்லாம்
அணுப்போல விண்டிடவே பறந்துபோகும்
வாச்சடா தேகசித்தி அதிகமாச்சு 471

குறிப்பிட்ட காலத்திற்குப் பிறகு சித்தர்களில் ஒரு பிரிவினர் தாம் பெற்ற இயற்கை மருத்துவ அறிவினை மேலும் வளர்த்தெடுத்து, அடுத்தடுத்த தலைமுறையினருக்கு வழங்கி வந்தனர். அதுவே சித்த மருத்துவ முறையாக இன்றும் அழியாமல் காப்பாற்றப்பட்டு வருகின்றது.

பெண்ணாசை மறுப்பு என்பது பெண்ணுக்கு எதிரான நிலையாக மாறிவிடுகிறது. நிலவுடைமை அமைப்பில் பெண் உரிமை மறுக்கப்படுவதும் பெண் நுகர்வுப் பொருளாகக் கருதப்படுவதும் இயல்புதான் என்றாலும், சைவமும் வைணவமும் பெண் எதிர்ப்பு நிலையினை மேற்கொள்ளவில்லை. ஆனால், சித்தர்களோ பொருள் பெண்டிரையல்லாமல், பெண் பிறவியினையே தரம் தாழ்த்தும் இழிநிலைக்குச் சென்றுவிடுகிறார்கள்.

வடிவுகொண்ட பெண்ணை மற்றொருவன் நத்தினால்
விடுவேனா அவனை முன்னம் வெட்டவேணும்
என்பேனே 10

மாதர்தோள் புணர்ந்தபோது மனிதர் வாழ்வு சிறக்குமோ 79

என்று சிவவாக்கியர் பாடினாலும், பட்டினத்தார்,

மாதரை மகிழ்ந்து காதல் கொண்டாடும்
மானிடர்க் கெல்லாம் யான் எடுத்துரைப்பேன் 115

என்று பெண்மையையே கீழ்நிலைப்படுத்துகின்றார். பாம்பாட்டிச் சித்தரும் இதனையே செய்கிறார் (252).

பெண்ணார்தம் ஆசைதனை விட்டுவந்தால்
பேரின்ப முத்திவழி பேசுவேனே 434

என்று முத்தி பெறுவதற்கே பெண் தொடர்பு கூடாது என்கிறார் உரோமரிடி சித்தர்.

காணப்பா பிறப்புப் பெண்ணாலாச்சு
கைகடந்த மாயமெல்லாம் பெண்ணாலாச்சு 376

பாழான பெண் செனனம் எடுத்தவாறு 374

என்றெல்லாம் பெண்மை சித்தர்களால் இழிவுபடுத்தப்படுகிறது. இது நிலவுடைமை அமைப்பின் குரலும் அன்று. வாழ்க்கை வெறுப்பின் – விரக்தியின் எதிரொலியாகவே இது இருக்கின்றது.

சித்தர்கள் தாம் வாழ்ந்த காலத்தில் – பாடிய காலத்தில் அன்றைய சமூக-பொருளிய நிலைமைகளையொட்டி அந்தக் கட்டமைப்பினை மாற்றுவதற்கான அல்லது முன்னேற்றுவதற்கான எத்தகைய மாற்றையும் முன்மொழியவில்லை. அவர்களது குரல், முற்போக்கு நகர்வுக்கான – மாறுதல்களுக்கான வழிமுறைகளைத் தடுத்துக்கொண்டிருந்த போக்குகளை மறுப்பதாகவும் (dissent) அமையவில்லை.

அன்றைய சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்பை அப்படியே ஏற்றுக்கொண்டு – காப்பாற்றிக்கொண்டு, அதற்குள் சீர்திருத்தம் (reform) கொண்டுவரக்கூடிய வழிமுறைகளையும் சித்தர்கள் முன்மொழியவில்லை.

ஆனால், அன்றைய சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்புக்குள் தோன்றியிருந்த சில மாற்றங்களை எதிர்த்துக் குரல் (protest) கொடுத்தார்கள் சித்தர்கள். இந்தக் குரல் பல கட்டங்களில் ஓங்கி ஒலித்ததையும் நோக்கவேண்டும். அன்றைய சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்பில் தோன்றியிருந்த சில மாறுதல்கள், அந்தக் கட்டமைப்பின் தன்மைகளை மாற்றிவிடக்கூடியதாக இருக்கவில்லை என்பதையும் பார்க்கத் தவறிவிடக்கூடாது. இந்த மாறுதல்கள், அன்றைய சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்பினைத் தகர்க்கக்கூடியதாக இல்லாமல், மேலும் இறுக்கம் பெறச் செய்யக்கூடியதாக அமைந்திருந்தன. அதனையே சித்தர்கள் எதிர்த்தார்கள். இவை பார்ப்பன எதிர்ப்பு, வேத மறுப்பு, சமய நிறுவன மறுப்பு, உருவ வழிபாட்டு முறைகள் மறுப்பு, சடங்குகள் மறுப்பு என்று பல வகையின.

இத்தகைய எதிர்ப்பு நிகழ்வுகள் சைவ-வைணவ நம்பிக்கை முறைகளின் இறுக்கத்தைக் குறைத்திருக்கக்கூடியன என்றாலும், அதற்கான புறச்சூழல் அப்போது அமைந்திருக்கவில்லை. இதற்கான காரணிகள் பல.

1 சைவ-வைணவக் கோயில்களின் வழிபாட்டு முறைமைகள் வேளாளர் பிடியிலிருந்து பார்ப்பனர் கைகளுக்கு மாறிக்கொண்டிருந்தன. விசயநகர ஆட்சிக் காலத்தில் இதனை முழுமையாகத் தடுக்க அன்று சமூக-பொருளிய ஆதிக்க மையமாக விளங்கிய வேளாளராலேயே இயல வில்லை.

2 கோயில் வருவாயில் கிடைத்த மிகை, பார்ப்பனரின் கைகளுக்குள் செல்லத் தொடங்கியிருந்தது.

3 நிலம் போன்ற செல்வங்களைக் கொண்டு வருவாய் பெற்றிருந்த உடைமையாளரின் சைவ-வைணவக் கோயில் களில் ஆகமம், பூசை, வழிபாடுகள் என்பன போன்ற யாவும் முழுமையாக ஆரியவயப்பட்டன. இவற்றை எதிர்த்துக் குரல் கொடுத்த சித்தர் போன்றவர்கள், அப்போது உடைமைப் பிரிவினராக இல்லாமல் கீழிறங்கியிருந்தார்கள். ஆகவே, அவர்களது எதிர்ப்புக் குரல்கள் வெளியிலிருந்து தோன்றியவையாக இருந்துவிட்டனவேயன்றி உள்ளிருந்து எழுந்தனவாக அமையவில்லை.

4 சித்தர்களின் எதிர்ப்பு முனைப்புகளை அன்றைய உடைமைப் பிரிவினரான வேளாளர் எவ்வகையிலும் பயன் படுத்திக்கொள்ள முயலவில்லை. அல்லது, அன்றைய அரசி யல் சூழல்களால் வேளாளர் இவற்றைப் பயன் கொள்ள இயலாத நெருக்கடி நிலையில் இருந்திருக்கவேண்டும்.

5 தங்கள் எதிர்ப்பு முயற்சிகளுக்கு உடைமைகளற்ற உழைக்கும் பிரிவினரின் ஏற்பினைச் சித்தர்களால் பெற முடியவில்லை. ஏனெனில், உடைமைகளற்ற மக்களின் நாட்டார் கடவுளர் வழிபாட்டில் ஆரிய முறைமைகளுக்கு இடம் இல்லாததால், அவர்கள் இந்த எதிர்ப்பு முயற்சிகளிலிருந்து ஒதுங்கியே இருந்தார்கள்.

6 அன்றைய நிலையில், அந்நியரான விசயநகர ஆட்சியினால், பார்ப்பனர், தெலுங்கர் போன்றோர் வலிமை பெற்று ஆதிக்கம் செலுத்தியதால் சமூக-பொருளிய இறுக்கம் ஏற்பட்டு சாதிப் பிரிவுகள் வலுப்பட்டன. இதனை எதிர்த்ததாகச் சித்தர் முனைப்புகள் அமையவில்லை. சித்தர்களது எதிர்ப்புகள் அப்போது வழிபாட்டு முறைமை களோடு அல்லது ஆரிய வெறுப்போடு நின்றுவிட்டன. சமூக-பொருளிய இறுக்கங்களை எதிர்ப்பதாகச் சித்தர்

முனைப்புகள் இருந்திருப்பின் உழைக்கும் மக்களது ஆதரவு கிடைத்திருக்க வாய்ப்புகள் உண்டு.

7 வழிபாட்டு முறைமைகள் ஆரியவயப்பட்ட நிலையினையே சித்தர்கள் எதிர்த்தனர். அத்துடன், நில்லாமல், சித்தர்களது பாடல்கள், சித்தர்களின் நம்பிக்கைகளோடு தொடர்பு கொண்டிராத நாட்டார் கடவுளர்களது வழிபாட்டு முறைமைகளைத் தூற்றுவதாகவும் அமைந்தன. இதனால், சித்தர்கள் தனித்து நிற்கவேண்டியதாயிற்று.

8 சித்தர்களின் வாழ்க்கை மறுப்பு என்பது உடைமைப் பிரிவினரான வேளாளரைப் போன்றே உடைமையற்ற பிரிவினரான உழைக்கும் மக்களையும் சித்தர்களிடமிருந்து பிரித்துவைத்து அந்நியப்படுத்தியது.

9 வழிபாட்டு – நம்பிக்கை முறைமைகளுக்கு அப்பால் ஆரிய எதிர்ப்பை எடுத்துச் செல்லச் சித்தர்கள் முயலவில்லை. ஆனால், அதற்கான அடிப்படைகள் அன்று நிலவியிருந்தன. உழைக்கும் அடித்தள மக்கள் பலரிடமிருந்தும், ஏதோவொரு காலகட்டத்தில் மன்னர், வேளாளர், படையினர், பார்ப்பனர், கோயில் நிறுவனம் என்ற பெயர்களில் நிலங்கள் பறிக்கப்பட்டிருந்தன. இவர்களும் தாங்கள் உழுதுவந்த விளை நிலங்களை இழந்தோர்தாம். இந்த வகையில், நிலம் இழந்தோரோடு இணக்கம் காணச் சித்தர்கள் முனையவில்லை. அதாவது, அப்போது நிலம் இழந்திருந்த சித்தர்கள், முன்னர் நிலம் இழந்திருந்த மக்கள் பகுதியினரைத் தங்களுடன் இணைத்துக்கொள்ளவில்லை.

10 இத்துடன், விசயநகர ஆட்சிக் காலத்தில் ஆதிக்கம் பெற்றிருந்த பார்ப்பனரும் வேற்று மொழியினரும் தங்களை நிறுவிக்கொள்வதற்காக ஏழை எளிய உழைக்கும் மக்களைப் பலவாறு கசக்கிப் பிழிந்தனர். இதனால், நில இழப்பு மட்டுமல்லாது, வேறு வகையான சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு-அரசியல் நிலைகளிலும் அடித்தள மக்கள் அல்லல்பட்டுக்கொண்டிருந்தனர். இவற்றில் எதிலுமே அடித்தள மக்களுடன் சித்தர்கள் இணக்கம் காட்டவில்லை.

11 அன்றைய காலகட்டத்தில் அத்தகைய சிந்தனைப் போக்கும் செயல்பாட்டுத் திறனும் ஏற்பட்டிருக்க வாய்ப்புகள் குறைவு என்பதையும் மனத்தில் கொள்ளவேண்டியுள்ளது.

இத்தகைய காரணிகளால், சித்தர்களின் எதிர்ப்புக் குரல் எதிர்பார்த்த அல்லது வேண்டுமளவுக்கான தாக்கத்தை அன்றைய சமூகத்தில் ஏற்படுத்த முடியாமல் போய்விட்டது.

உடைமைப் பகுதியினரான வேளாளர், பார்ப்பனர் போன்றோரை எதிர்க்கும் போக்குகள் பிற்காலச் சோழர் காலத்தி லேயே தொடங்கிவிட்டன. உடைமைப் பகுதியினரின் ஆதிக்கத்தை – குறிப்பாக நிலப்பறிப்பை எதிர்ப்பதாகவே இவை கல்வெட்டுக் களிலும் பதியப்பட்டுள்ளன. இவற்றின் தொடர்ச்சியாகச் சித்தர் பாடல்கள் அமையவில்லை. சித்தர்களின் எதிர்ப்பு என்பது, உடைமைப் பகுதியினரை எதிர்ப்பதிலிருந்து மாறி, பார்ப்பனர் ஆதிக்க எதிர்ப்பு என்ற நிலைக்குக் குறுகிவிட்டது. உடைமைப் பகுதியினரை எதிர்ப்பது என்ற நிலை மறைந்துவிட்டது. அதாவது, பொருளிய அடிப்படையிலானஃ எதிர்ப்புத் தணிந்து, பண்பாட்டு அடிப்படையிலான சில வகைப் போக்குகளை மட்டும் எதிர்ப்பதாக ஆகிவிட்டது. சோழர் கால எதிர்ப்பு, நேரடியாகக் களத்தில் இறங்கிய உற்பத்தி மறுப்பு போன்ற போராட்ட வடிவங்களாக இருந்தன. சித்தர்களது எதிர்ப்போ, பாடல்களில் வெளிப்பட்ட தோடு நின்றுவிட்டது.

இருந்தாலும், அன்றைய நிலையில் பார்ப்பன எதிர்ப்பு, வேத-சாத்திர-உருவ வழிபாட்டு மறுப்பு என்பன எளிதானவையன்று. ஆட்சி அதிகாரம், படை வலிமை, சமுக-பொருளிய-ஆதிக்கம் போன்றவற்றில் வலிமை கொண்டிருந்த ஆளும் பகுதியினரையும் அவர்களது செயல் முறைமைகளையும் எதிர்ப்பது என்பது உண்மையிலேயே வரலாற்றுச் சிறப்புக் கொண்டதுதான்.

அன்றைய மக்களது உணர்வுகள் – எண்ணங்கள் – சினம் – சீற்றம் ஆகிய குமுறல்களின் புகைச்சலாகவே சித்தர்களின் ஆரிய எதிர்ப்பு வெளிப்பாடுகள் காட்சியளிக்கின்றன.

ஆனாலும், பிற நாட்டுச் சித்தர் மரபுகளுக்கும் இந்தியாவில் உள்ள சித்தர் மரபுகளுக்கும் அடிப்படையிலேயே சில வேறுபாடுகள் உள்ளன. இவற்றுள் அடிப்படையான ஒரு காரணி இங்குள்ள பிறப்பினடியாக அமைந்த சாதிப் பாகுபாடுகள்தான்.

இந்த நிலையில், குதம்பைச் சித்தரின் பாடல் ஒன்று அன்றைய நிலையினைப் படம்பிடித்துக் காட்டுவதாக அமைந்திருக்கிறது.

தாவாரம் இல்லை தனக்கொரு வீடில்லை
தேவாரம் ஏதுக்கடி – குதம்பாய்
தேவாரம் ஏதுக்கடி 271

இல்லம் இல்லை, அதுவும் தாழ்வாரம் கொண்டதாக இல்லை என்று உடைமைகளற்ற பகுதியினரைப் பிரித்துக் காட்டி அவர்களுக்குத் *தேவாரம்* எதற்கு என்று கேட்கிறது இப்பாடல். உடைமைப் பகுதியினரின் சமயப் பாடலான *தேவாரம்* உடைமை களற்ற பகுதியினருக்கு வேண்டியதில்லை – தேவையில்லை என்பது வலியுறுத்தப்படுகிறது. *தேவாரம்* போன்ற பாடல்களை உடைமை

களற்ற பகுதியினர் பயன்படுத்துவதைக்கூட, பாடுவதைக்கூட குதம்பைச் சித்தர் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. சைவ அடியார்களில் உழைக்கும் மக்கள் பிரிவினர் ஒரு சிலர் இருந்ததைக் கொண்டு, சித்தர் நிலையைப் பார்த்தால் இப்பாடலின் உண்மைப் பொருள் தெளிவாகும். உடைமைப் பகுதியினரையும் உடைமைகளற்ற பகுதியினரையும் சமூக-பொருளிய-பண்பாட்டு நிலைமைகள் எவ்வளவு தொலைவுக்குத் தனித்தனியே பிரித்து ஒதுக்கி வைத்திருந்தன என்பதைப் புரிந்துகொள்ள இது ஒரு காட்டு.

ஒரு குறிப்பிட்ட சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்புக்குள் தோன்றும் பல்வேறு போக்குகள், கலை-இலக்கிய ஆக்கங்கள், ஆட்சியாளர்களின் செயல்பாடுகள், தத்துவ வளர்ச்சி, அறிவியல்-தொழில்நுட்ப அறிமுகம் போன்றவற்றைக் கீழ்க்கண்ட தன்மைகளில் வரையறுக்கவேண்டும்:

1 அவை தோன்றிய சமூக-பொருளியக் கட்டமைப்பினை அடிப்படையாகக் கொள்ளுதல்.

2 அவை, அன்றைய நிலையில், சமூக-பொருளிய நகர்வுகளுக்கு (mobility) – மாற்றங்களுக்கு – வளர்ச்சிகளுக்கு – முன்னேற்றங்களுக்கு ஏதேனும் ஒரு வகையில் துணை புரிவதாக அமைந்திருந்தனவா அல்லது தேக்கத்திற்குக் காரணியாக அமைந்திருந்தனவா அல்லது இறுக்கத் திற்குக் காரணியாக அமைந்திருந்தனவா என்பது பார்க்கப்படுதல்.

இவற்றைக் கொண்டு சித்தர் பாடல்களையும் மதிப்பிடலாம்.

முற்போக்கு நிலை (சார்பு நிலை)

1 தாம் வாழ்ந்த காலத்துக்கு மீறிய துணிவுடன் பார்ப்பன எதிர்ப்பு என்ற போக்குக்கு வடிவம் கொடுத்து, பின்னாளைய பார்ப்பன எதிர்ப்பு இயக்கங்களுக்கு முன்னோடியாயிருந்தனர்.

2 கோயில் கட்டமைப்பு எதிர்ப்பு, உருவ வழிபாடு மறுப்பு, ஆரியச் சடங்குகள் மறுப்பு, வேத-சாத்திரங்கள்-மந்திரங்கள் எதிர்ப்பு.

3 இலக்கிய வளம், மொழிப் பயன்பாடு, பாடல் எளிமை, புதிய இலக்கிய ஆக்கங்களுக்கு முன்னோடியாக அமைந்தமை, ஆழமான கருத்துக்களை எளிமையுடன் வெளிப்படுத்தல்.

4 இயற்கை மருத்துவ முறையை வளர்த்தெடுத்ததில் பங்கு.

பிற்போக்கு நிலை (எதிர் நிலை)

1 சோழர் காலத்தில் வேளாளர்-பார்ப்பனர் எதிர்ப்பு என்பது, பொருளிய அடிப்படையில் உடைமையாளர் எதிர்ப்பாக இருந்தது. அதனை வெறும் ஆரியப் போக்குகளை எதிர்ப்பதாகக் குறுக்கிவிட்டனர்.

2 உடைமையற்ற பகுதியினராக மாறியிருந்தும், உழைக்கும் மக்களின் உணர்வுகளை வெளிப்படுத்தவில்லை.
3 உழைக்கும் மக்களோடு இணக்கம் காண்பதில் தயக்கம்.
4 பெண் இருப்பைப் பழித்தல்.
5 வாழ்க்கை வெறுப்பு – மறுப்பு.
6 சாதி மறுப்பில் உறுதியின்மை.
7 சைவ-வைணவச் சமயச் சார்புகளை விடாதிருத்தல்.
8 நாட்டார் வழிபாட்டு முறைமைகளை எதிர்த்து, அடித்தள மக்களிடமிருந்து அந்நியப்படுதல்.

சித்தர்களின் காலச் சூழலைக் கொண்டு கணக்கிடும்போது, உடைமையற்ற பகுதியினராக மாறியிருந்தும் உழைக்கும் மக்களின் உணர்வுகளை வெளிப்படுத்தாமை, உழைக்கும் மக்களோடு இணக்கம் காண்பதில் தயக்கம், பெண் இருப்பைப் பழித்தல், வாழ்க்கை வெறுப்பு – மறுப்பு ஆகியன அன்றைய நடைமுறை ஒழுகலாறுகளுக்கு முற்றிலும் முரணாக அமைந்திருக்கின்றன. அன்றைய இயல்பான போக்குகளுக்கு நேரெதிரான நிலையினையே சித்தர்கள் மேற்கொண்டிருக்கிறார்கள். பிற எதிர்நிலைக் கூறுகளைப் பொருத்தவரை, அக்காலகட்டத்தில் அவற்றை மேற்கொள்வதென்பது யாருக்கும் எளிதன்று. இவற்றையெல்லாம் மதிப்பிடுவதாலேயே, சித்தர்களின் குறைகளாகக்கூட இவற்றைக் கொள்ள வேண்டிய .தில்லை.

ஆனால், முற்போக்குச் செயல்பாடுகள் யாவுமே, குறித்துக் கூறத் தக்கன. இவைதாம் உண்மையில் சித்தர்களின் தமிழ்நாட்டுக்கான பங்களிப்பாகும்.

பொதுவாக, சித்தர்களுக்கு அவர்களது பங்களிப்புக்கும் அப்பாற்பட்ட உயரளவு போற்றுதல்களும் புகழ்மாலைகளும் வழங்கப்பட்டு வருகின்றன. இதற்காக அவர்கள் நிகழ்த்தாத பங்களிப்புகளைக்கூட அவர்கள்பால் சேர்த்து வருதல் வழக்கமாகி யிருக்கிறது. ஆனால், சித்தர்களது உண்மையான பங்களிப்புகளே அவர்களுக்கு வேண்டிய புகழைத் தேடித்தருவனவாக அமைந்திருக் கின்றன.

மேலை நாட்டுச் சித்தர்களோடு ஒப்பிடுகையில், தமிழ்நாட்டு – இந்தியச் சித்தர்கள் தங்களுடைய வாய்ப்புக்களை முழுமையாகப் பயன்படுத்திக்கொள்ளவில்லை என்பது உண்மையாக இருக்கலாம். ஆனால், இங்கிருந்த சூழல்கள், அவர்களை இந்த அளவுக்குச் செயல்படுத்தியமையே பெரிது எனலாம்.

சித்தர் சிந்தனை மரபு (அறிவியலும் இலக்கியமும்) என்ற தலைப்பில், 2006 திசம்பர் 6, 7, 8 ஆகிய நாள்களில் சேலம், பெரியார் பல்கலைக்கழகம் நடத்திய தேசியக் கருத்தரங்கில் படிக்கப்பெற்றது.

கட்டுரையாளர்கள்

பேரா. ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

பேராசிரியர் நாவாவின் மாணவர். தூத்துக்குடி வ.உ.சி. கல்லூரி, தமிழ்த் துறையில் பணியாற்றி ஓய்வு பெற்றுள்ளார். நாட்டார் வழக்காற்றியல், சமயவியல், வாய்மொழி வரலாறு, சமூகவியல் ஆகிய துறை சார்ந்த ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார்.

முனைவர் மே.து. ராசு குமார்

பேராசிரியர் நாவாவின் மாணவர். கோவை பாரதியார் பல்கலைக்கழகத்தின் தொலைமுறைக் கல்விக்கூடத்தில் துணை இயக்குநராகப் பணியாற்றியுள்ளார். சமூக வரலாறு, பண்டைய இலக்கியம், வேளாண் சிக்கல்கள் சார்ந்த ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார்.

முனைவர் ந. முத்துமோகன்

மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகத்தின் குருநானக் துறைப் பேராசிரியர். சமயம், தத்துவம் சார்ந்த ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார். பேராசிரியர் நாவாவின் மாணவர்.

முனைவர் ப. ஆனந்தகுமார்

காந்திகிராமம் நிகர்நிலைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த் துறைப் பேராசிரியர். ஒப்பிலக்கிய ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார்.

முனைவர் பக்தவத்சல பாரதி

புதுச்சேரி மொழியியல் பண்பாட்டு நிறுவனத்தில் பேராசிரியராகப் பணியாற்றுகிறார். மானிடவியல் புலம் சார்ந்த பல நூல்களையும் கட்டுரைகளையும் எழுதி வருகிறார்.

முனைவர் நா. இராமச்சந்திரன்

பாளையங்கோட்டைத் தூய சவேரியார் கல்லூரி நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை இணைப் பேராசிரியர். பேராசிரியர்கள் நா. வானமாமலை, முனைவர் தே. லூர்து ஆகியோரின் மாணவர். நாட்டார் வழக்காற்றியல், வாய்மொழி வரலாறு, ஆகிய துறை சார்ந்த ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார்.

முனைவர் சி. சௌமியா

பாளையங்கோட்டைத் தூய சவேரியார் கல்லூரி ஆங்கிலத் துறைப் பேராசிரியர். ஒப்பியல் துறையில் ஆய்வுகளை நிகழ்த்தி வருகிறார்.

திரு. ந. கோவிந்தராசன்

மதுரைக் காமராசர் பல்கலைக்கழக முனைவர் பட்ட ஆய்வாளர்.